UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00393559 0

ITALIA-ESPAÑA

GUÁRDESE COMO

JOYA PRECIOSA

EX-LIBRIS

M. A. BUCHANAN

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lafilosofiafranc02capo

EX-LIBRI
NICOLA
RODOLIC

LA FILOSOFIA FRANCESE E ITALIANA DEL 700

GAETANO CAPONE BRAGA

La filosofia francese e italiana del settecento

v. 2 cl. 300

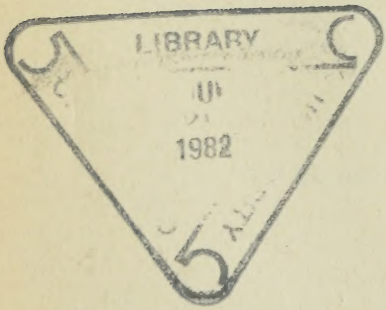
VOLUME II.

Opera vincitrice del premio di filosofia Cantoni 1920

AREZZO
Edizioni delle " PAGINE CRITICHE „
MCMXX

B
1911
C18
1920
v.2

PROPRIETÀ LÉTTERARIA



Arezzo - Stab. Tip. Ettore Sinatti

SOMMARIO DEL SECONDO VOLUME

PARTE II. — Gl' ideologi italiani

CAPITOLO I. — I PRIMORDII . . . . . pag. 1-42

Le due opposte opinioni sui rapporti fra la cultura francese e quella italiana nel settecento (1-2) — Circostanze che prepararono il terreno al diffondersi della cultura e della politica francese in Italia — Le riforme promosse dagli studiosi di legislazione e dai cultori d' economia politica (2-5) — Le sette politiche e religiose (5-7) — Lo sviluppo della scienza in Italia (8) — Gli sperimentalisti (9-14) — Il gassendismo (14-15) — La filosofia lockiana in Italia (16-17) — Il Genovesi e i suoi seguaci nell' Italia meridionale (18-19) — La cultura francese nel settentrione della penisola e specialmente a Milano (19-20) — Il *Caffè* (20-22) — Il Verri e il Beccaria (22-24) — Efficacia della cultura francese anche sulle credenze religiose (24-25) — I primi lockiani veri e proprî (25-27) — Condillac a Parma (27-28) — Il Collegio Alberoni (28-29) — I condillachiani (29-34) — Il Vogli e il Cassina (34-37) — Efficacia dell' ideologia sui grandi poeti — Alfieri e Parini (37-38) — La venuta dei Francesi in Italia (38-42).

CAPITOLO II. — SOAVE . . . . . pag. 42-77

Vita e opere (42-51) — L' importanza del pensiero del Soave (51-52) — La filosofia dell' esperienza (52).

Il metodo — Analisi e sintesi (52-53) — La sintesi come metodo pedagogico (53-54) — Il principio di non-contradizione come criterio della verità (54-56).

Ideologia — Le due sorgenti delle cognizioni umane: sensazione e riflessione (56-57) — Errore dell' opinione del Condillac secondo cui tutte le facoltà dell' anima si ridurrebbero al sentire (57) — Le sei facoltà dell'anima (58) — 1ª La sen-

sibilità (58) — Sensazione, apprensione e percezione (58-60) — 2ª La riflessione (60) — Errore dell'opinione condillachiana riguardo all'attenzione e alla riflessione (61-62) — 3ª Il giudizio e il ragionamento (62) — 4ª La memoria (62) — Idea e nozione (62-64) — La maniera in cui si può spiegare il riconoscimento secondo il Soave (64-65) — 5ª La volontà (65-66) — 6ª L'attività (67) — Atti psichici risultanti dalla cooperazione di più facoltà (67-68) — La conoscenza del mondo esterno (68) — Soave e Destutt de Tracy (68-70) — Certezza fisica dell'esistenza dei corpi (70-71).

Etica — Importanza dell'etica del Soave (71) — Il dovere (71-72) — Onestà e virtù (72).

Osservavioni — Pregi e difetti dell'ideologia del Soave (73-76) — Agnosticismo di lui (76-77).

CAPITOLO III. — GIOIA . . . . . pag. 78-129

Vita e opere (78-99).

Il metodo — L'empirismo schietto del Gioia; l'ideologia come semplice psicologia descrittiva (99-101).

Ideologia — Idee e sentimenti (101-102) — L'origine loro — Origine interna degl'istinti (102-103) — Natura dell'istinto (103-108) — Fatti psichici d'origine esterna — Errore della finzione della statua del Condillac e del Bonnet (108-109) — Differenza fra la psiche degli animali irragionevoli e quella dell'uomo (109-114) — Da che dipenda questa differenza (114) — Le facoltà superiori dell'uomo che elaborano il materiale fornito dai sensi (114) — L'attenzione e l'attività riferente del pensiero (114-119) — La scienza (119-120) — Le leggi dei fatti psichici — Leggi delle idee o sensazioni (121-123) — Leggi dei sentimenti — Le obiezioni contro la teoria della natura negativa del piacere del Verri (124-126) — La vera natura del piacere (126-127) — I gradi dei sentimenti (128) — La logica dei sentimenti (128).

Osservazioni — Importanza dell'ideologia del Gioia rispetto a quella dei filosofi francesi (128-129) — Suo agnosticismo (129).

CAPITOLO IV. — ROMAGNOSI . . . . . pag. 130-176

Vita e opere (130-148).

Il metodo — Il metodo discorsivo come comprendente l'analisi e la sintesi (148-149) — Gli assiomi medî (149-151).

Ideologia — La dottrina della compotenza (151-152) — Falsità della teoria della *tabula rasa* (152) — Il senso logico (153-156) — Differenza tra sentire e conoscere (156-158) — Soggettività delle funzioni del senso logico (158-159) — Dimostrazione dell'esistenza di qualcosa d'esterno (159-162) — Pluralità degli esseri esterni (162-163) — Il principio di causa e suo valore (163-164) — Impossibilità di conoscere l'essenza delle cose (165) — Il concetto della verità secondo il Romagnosi (165-167) — Prammatismo del Romagnosi (168-170) — La filosofia civile come integrazione necessaria dell'ideologia (170-171).

Osservazioni — Importanza del pensiero del Romagnosi (172-173) — Oscurità del suo senso logico (173) — Soggettività della conoscenza (173-174) — Difetti della dimostrazione dell'esistenza di oggetti esterni (174-175) — Agnosticismo del Romagnosi (175-176).

CAPITOLO V. — DELFICO . . . . . pag. 176-203

Rapporti di pensiero fra Italia settentrionale e Italia meridionale (176-177).

Vita e opere (177-184).

Il Delfico e gl'ideologi — Delfico e gli scrittori francesi del XVIII secolo (184-186) — Delfico e Condorcet (186) — Delfico e Cabanis (187-188) — L'imitazione e suoi effetti nel linguaggio, nella scrittura, nella fisonomia, nell'attività estetica, nella vita sociale e morale (188-195) — Conseguenze pratiche di tali fenomeni — La perfettibilità organica dell'uomo (195-196) — L'organo dell'imitazione in quanto organo della perfettibilità organica (196-198) — La perfettibilità organica come principio generale della pedagogia e della politica (198-199).

Osservazioni — A che si riduca la dottrina del Delfico (200) — Tinte materialistiche ed errori di essa (200-203).

CAPITOLO VI. — BORRELLI . . . . . pag. 203-239

Vita e opere (203-215).

Il metodo — I difetti che il Borrelli trova nel metodo induttivo dei suoi predecessori (215-217) — Le regole newtoniane (217).

La genealogia del pensiero — Borrelli e Brown (218) — Le tre forze insite nello spirito — 1ª La sensazione e le sue

varie forme (218-223) — 2ª Giudizio (223-225) — Il rapporto, risultato del giudizio (225) — Natura del rapporto (225-227) — Somiglianze e differenze fra giudizio e sensazione (227-228) — Errore dell'opinione secondo cui giudicare sarebbe sentire (228-229) — Nesso di giudizî o raziocinio (229-230) — La surrogabilità dei conformi come principio del sillogismo (230-231) — 3ª Volontà (231-232) — Somiglianze e differenze tra volontà e sensazione (232-233).

Osservazioni — Pregi dell'ideologia del Borrelli (234-235) — Suoi difetti (235-237) — Agnosticismo del Borrelli (237-239).

CAPITOLO VII. — IDEOLOGI MINORI . . . . . pag. 239-262

Giuseppe Compagnoni (239-240) — Paolo Costa (240-241) — Raffaele Zelli (242-243) — Vincenzo Bini (243-244) — Luigi Pungileoni (245-246) — Altri ideologi (246-255) — Gli studiosi d'estetica (256-258) — Ugo Foscolo e sua affinilà spirituale col Leopardi (258-262).

CAPITOLO VIII. — LEOPARDI . . . . . pag. 262-302

Ideologia e pessimismo — Errore dell'opinione secondo cui il Leopardi sarebbe un classicista (262-263) — Rapporti fra il Leopardi e gl'ideologi (263-266) — I caratteri dell'indirizzo ideologico che spiegano la genesi del pessimismo leopardiano: agnosticismo ed edonismo (266-268) — Tendenze pessimistiche in altri ideologi — Il Verri e il Gioia (268-271).

La teoria del piacere — Sua importanza (271-272) — Esistenza degl'individui e amore del piacere (272-273) — Inesauribilità della sete di piacere nell'uomo e impossibilità d'appagarla (273-274) — Conseguenze di questi principî (274-281) — Mezzo a cui è ricorsa la natura per render felice l'uomo: le illusioni (281) — Felicità dell'uomo nello stato di natura e sua infelicità nella vita sociale; inimicizia insanabile fra natura e ragione (281-285) — Contradizioni ed errori della teoria della perfettibilità (285-287) — Corruttibilità e non perfettibilità dell'uomo (287) — Motivi della corruzione umana (287-289) — Le idee degli antichi sulla natura e sulla destinazione dell'uomo (289-290).

Osservazioni — Valore della teoria leopardiana del piacere (290-291) — Suoi difetti (291) — La natura dell'uomo che cosa sia (291-292) — Stranezza dell'opinione secondo cui la natura susciterebbe illusioni in un essere dotato d'una

facoltà (ragione) distruttrice delle illusioni (292-293) — Mutamento d'idee nel Leopardi sulla natura (293-296) — Agnosticismo del Leopardi (296-300) — Conseguenze pratiche del suo agnosticismo pessimistico: l'amore cristiano (300-302).

Appendice alle Parti I e II — La critica del criticismo . pag. 303-352

Rapporti fra ideologia e criticismo (303) — Le prime notizie in Francia sul criticismo e le prime discussioni su di esso (303-304) — Carlo Villers (304-306) — La critica del Tracy (306-312) — Osservazioni (312-313) — Altre discussioni sul criticismo in Francia (313-314) — La critica del Soave (314-321) — Osservazioni (321-322) — La critica del Baldinotti (322-328) — Osservazioni (328) — La critica del Borrelli (329-333) — Osservazioni (333-336) — La critica del Romagnosi (336-346) — Osservazioni (346-348) — La critica del Bonfadini (348-351) — Osservazioni (351) — Osservazioni finali (351-352).

CONCLUSIONE . . . . . pag. 353-364

Sintesi del lavoro (353-358) — I difetti generali delle varie dottrine ideologiche (358-361) — I loro pregi (361-364).

Aggiunte (specialmente al Cap. VI sul Borrelli) . . pag. 365-368

PARTE SECONDA

GL' IDEOLOGI ITALIANI

CAPITOLO I. — I Primordî

Sui rapporti fra la cultura francese e quella italiana nel settecento vi sono due opinioni opposte: i Francesi in genere (1) propendono, naturalmente, a credere che l' Italia, caduta in torpido letargo, fosse destata a nuova vita dalla cultura e dall' invasione francese, onde il nostro settecento non sarebbe che un riflesso di quello della nazione sorella; gl'Italiani invece (2) sono piuttosto proclivi a credere che la rivoluzione francese avesse tra noi interrotto il movimento civile del secolo, e che la cultura italiana costituisse un proprio organismo d' idee e d' interessi, alla cui formazione la Francia recò un valido contributo, ma per impulsi precedenti dell'Italia e con una preponderanza decisa del nostro senso storico, rivolto più alla pratica che alla teoria, e dell'elemento classico tradizionale; se mai, gli stranieri avrebbero

---

(1) STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, Paris, Flammarion, pag. 7-10 e 12-13; VILLEMAIN, *Tableau de la littérature française au XVIIIe siècle*, Paris, 1878; PINGAUD, *Bonaparte président de la République italienne*, Paris, Perrin, 1814.

(2) GIOBERTI, *Primato*, Capolago, Tip. Elvetica, 1844, Vol. I, pag. 206-212; G. NATALI, *Idee costumi uomini del settecento*, Sten, Torino, 1916; G. NATALI, *L'idea del primato italiano prima di V. Gioberti* in *Nuova Antol.*, 16 luglio 1917. Vedi in proposito anche N. RODOLICO, *Il Bonaparte e la Repubblica Italiana* in *Marzocco*, 9 giugno 1918, ed E. ROTA, *L'enigma del Settecento italiano e il problema delle origini del nostro risorgimento* in *Nuova Rivista Storica*, luglio-agosto 1918, pag. 381-391.

aiutato l'Italia a ritrovar sè stessa; ecco tutto. La verità, naturalmente, sta nel mezzo fra gli estremi. Certo vi erano circostanze che avviavano già l'Italia nel cammino che poi essa seguì; ma senza dubbio la nostra patria ebbe un forte impulso in tale direzione dalla Francia.

Quali furono le circostanze che prepararono il terreno al diffondersi della cultura e della politica francese?

Innanzi tutto le riforme, che i principi d'Italia, guidati dagli studiosi di legislazione e d'economia politica, avevano intraprese già prima della Rivoluzione francese. Fra gli studiosi di legislazione primeggiarono il Vico *(De uno universi iuris principio et fine uno; Principii di una scienza nuova)*, e più tardi il Filangieri *(Scienza della legislazione)*, il Beccaria *(Dei delitti e delle pene)*, il Pagano *(Saggi politici)* etc.: i quali, indagando l'origine e la natura dello Stato e delle leggi, suggerivano ai sovrani miglioramenti nella costituzione del governo e nella legislazione.

Ma più di tutto giovarono a tal fine le opere degli economisti, i quali volgevano la mente a tutto ciò che potesse riuscir veramente utile al bene della nazione, e cercavano di rintracciare e di sopprimere quegli abusi che arrestavano il perfezionamento progressivo della società. Primi fra costoro furono il perugino Leone Pascoli e il senese Sallustio Antonio Bandini, seguaci entrambi del Boisguilbert (protezionista agrario). L'uno in *Testamento politico d'un accademico fiorentino* [Colonia (Perugia), 1733] propose varie riforme; l'altro applicò il sistema dell'economista francese alle condizioni della maremma senese, rovinata dal malgoverno dei Medici, e nel suo *Discorso economico* (1737) propose una riforma radicale di economia civile, preparando la strada alle così dette *riforme leopoldine* (da Pietro Leopoldo), le quali furono più tardi suggerite specialmente da Pompeo Neri, dal Fabbroni e dal Fossombroni (liberisti assoluti), ma furono anche promosse da altri che o (come il Gianni) non andavano oltre le idee del Bandini o (come Matteo Biffi Tolomei) si riconnettevano al Pascoli. In Lombardia fu compiuta la grande opera del censimento milanese, ossia del catasto parcellare geometrico, iniziato, regnando Carlo VI, dalla prima Giunta presieduta dal Miro (1718-1733) e continuato e rifatto dalla seconda, a cui fu preposto, sotto il regno di Maria Teresa, l'economista fiorentino Pompeo Neri (1749-1758), che ne descrisse i lavori in una voluminosa *Rela-*

zione (1750), riassunta e integrata da Gian Rinaldo Carli (1776). Nel regno delle due Sicilie Carlo Antonio Broggia abbozzò un sistema tributario completo *(Dei tributi, delle monete e del governo politico della sanità,* Napoli, 1743), e propose una specie di *conversione della rendita (Memoria ad oggetto di varie politiche ed economiche ragioni,* Napoli, 1754); onde fu esiliato. A Napoli fu fondata nel 1754 la prima cattedra di economia politica (detta allora di *commercio e di meccanica)* da Bartolomeo Intieri (il quale era tutto nelle questioni di economia politica e di fisica sperimentale) e affidata ad Antonio Genovesi, il quale la tenne con molta fortuna (la scuola era così piena che molti non ci trovavano posto) (1) dal 5 novembre 1754 fino al 1769, professando un mercantilismo moderato *(Delle lezioni di commercio ossia d'economia civile,* Napoli, 1765). Il Genovesi fu seguito dai napoletani Fortunato Strongoli, Venturi, dall'udinese Zanon *(Lettere,* 1756-1767), dal ferrarese Todeschi *(Opere,* 1784) e dall'istriano Marcello Marchesini *(Saggio d'economia politica,* Napoli, 1793). A quella di Napoli seguirono altre cattedre. Cesare Beccaria ebbe per breve tempo (1769-1770) a Milano quella detta di *scienze camerali;* e Agostino Paradisi dettò a Modena (1772-1780) lezioni di *economia civile,* rimaste manoscritte, alle quali negli ultimi anni sostituì il testo del Condillac *(Le commerce et le gouvernement,* Amsterdam et Paris, 1776). A Palermo Vincenzo Emanuele Sergio insegnò le dottrine del Genovesi (1779-1806). Il sistema fisiocratico del Quesnay, ammirato dai già ricordati ministri toscani promotori delle riforme leopoldine, fu accolto totalmente da Melchiorre Delfico, da Nicola Fiorentino, dallo Scottoni, da Mario Pagano, dal De Gennaro *(Annona, ossia piano economico di pubblica sussistenza,* 1783), dallo Scrofani *(Memorie di economia politica,* 1826), da Giuseppe Sarchiani *(Intorno al sistema delle pubbliche imposizioni,* 1791), in parte dal Filangieri (nel II libro della *Scienza della legislazione)* e da altri.

Ma fra gli economisti italiani grandeggiarono il Galiani, il Beccaria, il Verri e l'Ortes. Ferdinando Galiani (1728-1787) tradusse, appena ventenne, gli scritti del Locke sulla moneta, che gli giovarono in parte per il suo importantissimo trattato *Della*

---

(1) GENOVESI, *Lettere familiari,* Napoli, 1788, Tomo I, pag. 108.

moneta (Napoli, 1750); e scrisse poi a Parigi i *Dialogues sur le commerce des blèds* [Londres (Paris), 1770], procurandosi una fama europea (1). Cesare Beccaria pubblicò una *Prolusione* (1769), dettò alla cattedra di Milano *lezioni di economia* (1769-1770), e contribuì col Verri e col Carli ad importanti riforme nell'amministrazione economica e finanziaria di Lombardia, specie riguardo all'annona, alle monete, ai pesi e alle misure, all'abolizione dei corpi d'arte e dell'appalto delle imposte. Negli *Elementi di economia pubblica* (1769), quantunque accettasse le dottrine dei fisiocratici, che conobbe a Parigi in un breve viaggio nel 1766, pure non respinse il mercantilismo: fu piuttosto eclettico. Pietro Verri (1728-1797), benchè ancora seguace in qualche punto del mercantilismo, specie nei suoi *Elementi di commercio* (1765), pure professò idee decisamente liberali nelle *Riflessioni sulle leggi vincolanti, principalmente nel commercio dei grani* (scritte il 1769 e pubblicate il 1796), e si mostrò profondo conoscitore delle cause della decadenza dell'industria e del commercio in Lombardia ai tempi della dominazione spagnola nelle sue *Memorie sull'economia pubblica dello Stato di Milano* (1768). Le sue *Meditazioni sull'economia politica* (Livorno, 1771) sono il miglior compendio della materia pubblicato in Italia nel settecento (2). Giammaria Ortes (1713-1790) fu il più illustre degli economisti veneti del secolo, e scrisse opere anonime *(Dell'economia nazionale,* Parte I, 1774; *Errori popolari intorno all'economia nazionale,* 1771; *Dei fidecommessi,* 1785), nelle quali combattè il mercantilismo, senz'accettare le teorie della fisiocrazia, e sostenne il libero scambio universale, dichiarandosi nello stesso tempo fautore delle *manimorte,* dei *fidecommessi* e di molte altre restrizioni al diritto di proprietà (3). Va inoltre ricordato che un po' più tardi l'Italia ebbe dal barone P. Custodi la prima collezione, per quanto non compiuta, de' suoi economisti, corredata di biografie *(Scrittori classici italiani*

---

(1) Il Galiani, costretto a tornare a Napoli, affidò i suoi *Dialogues* a Diderot, perchè li pubblicasse sotto altro nome.

(2) Altre opere d'economia politica del Verri si trovano nelle sue *Opere,* Silvestri, Milano, 1818, Vol. III e IV.

(3) Vedi L. Cossa, *Introduzione allo studio dell'Economia politica,* 3ª Edz., Milano, Hoepli, 1892, Parte storica, Cap. I-VII.

di Economia Politica, Milano, 1802-1816, 50 volumi) e un tentativo di storia dei medesimi da Giuseppe Pecchio *(Storia dell'economia pubblica in Italia,* Lugano, 1829). Tutti questi scritti e dibattiti dimostrano che era vivo negli studiosi il desiderio di trovare ordinamenti economici e civili migliori di quelli vecchi o vigenti, e rispondenti ai nuovi tempi.

L'altra circostanza favorevole in Italia alla cultura francese fu il sorgere e il diffondersi di sette politiche e religiose. Già riformatori e ribelli religiosi erano apparsi al principio del secolo. Alberto Radicati scrisse nel 1736 un *Recueil de pièces curieuses sur les matières les plus interessantes* (Rotterdam, 1736), in cui professava un cristianesimo libero da tutte le deturpazioni aggiunte dalla Chiesa Romana. Pietro Giannone (1676-1748) nella sua *Istoria civile del Reame di Napoli* (1723) sostenne con accanimento i diritti del potere laico contro le indebite ingerenze dei pontefici e dei vescovi nelle questioni temporali; e a Vienna, dove riparò dopo la scomunica, scrisse il *Triregno,* in cui respinse i dogmi dell'eucarestia, della penitenza, del purgatorio, del culto delle immagini, della Mariolatria, e mostrò che la religione non è alcunchè di rigidamente immobile e d'assoluto, ma è sottoposta, come tutti gli altri fenomeni naturali, ad un'evoluzione (1). Questo movimento di critica religiosa fu proseguita dai giansenisti, i quali già in Francia propendevano alla repubblica e alla rivoluzione. Il giansenismo penetrò nella nostra penisola probabilmente dal Piemonte, spargendosi un po' da per tutto, ma costituendo quattro gruppi principali: in Lombardia, con a capo Giuseppe Zola (1739-1806) e Pietro Tamburini (1737-1827); in Liguria, con a capo Benedetto Solari, vescovo di Noli (1742-1814), Eustachio Dègola (1761-1826) e Vincenzo Palmieri (1763-1820); nel Napoletano, con a capo Giovanni Andrea Serrao, vescovo di Potenza; in Toscana con a capo Scipione de' Ricci, vescovo di Pistoia (1741-1810). I teorici più ascoltati e più letti del giansenismo furono il Tamburini, lo Zola, il Palmieri; il Ricci però ebbe il merito di attuare

---

(1) REINACH, *Orpheus,* Trad. Della Torre, Palermo, Sandron, Vol. I, pag. 565-569. Furono precursori del giansenismo anche Giuseppe Gorini Corio *(Politica, Diritto e Religione,* 1742), Daniele Concina, rigorista domenicano, Gio. Vincenzo Patuzzi, il cardinale Passionei etc.

nella pratica il programma della setta, combattendo le esteriorità del culto e le superstizioni; conobbe l'abate giansenista francese Gabriele di Bellegarde, dal quale si faceva mandare migliaia di libri, di cui inondava il paese; consigliò al Granduca di sopprimere gli scandalosi conventi di Prato e di Pistoia, e indisse il famoso sinodo diocesano di Pistoia, in cui intervennero duecento trentaquattro membri (fra questi i principali giansenisti nominati), e furono prese decisioni, per così dire, rivoluzionarie, tanto che il Ricci dovè dimettersi, e il Sinodo fu condannato con la bolla *Auctorem fidei* (28 agosto 1794). Quando poi vennero in Italia i Francesi, i giansenisti li accolsero con favore, e ne difesero le idee. Il principio della tolleranza fu sostenuto da Vincenzo Palmieri *(La libertà e la legge considerate nella libertà delle opinioni e della tolleranza dei culti,* Genova, 1798); Eustachio Dègola nei suoi *Annali politico-ecclesiastici* (Genova, giugno 1797 - dicembre 1799) tendeva a dimostrare che la libertà politica e la riforma del clero introdotte dai conquistatori francesi s'accordavano perfettamente con le massime della Chiesa cattolica. Benedetto Solari, in una sua circolare del 5 giugno 1798, difendeva le disposizioni governative che limitavano le processioni del *Corpus Domini* al giro puro e semplice delle Chiese. Anzi questi tre giansenisti insieme con altri preti fondarono una specie d'Accademia in Pavia, la quale il 23 ottobre 1798 inviò una lettera di plauso e d'adesione al clero costituzionale francese. Infine i giansenisti salutarono con gioia la caduta del potere temporale; e dal 1796 al 1806 furono agitatori delle repubbliche italiane: il Serrao, vescovo di Potenza, repubblicano vittima dei sanfedisti, morì gridando: « Viva Cristo, viva la Repubblica! » (1). Alcuni giacobini, da parte loro, s'accostarono al giansenismo, come Giovanni Ranza *(Esame della confessione auricolare e della vera Chiesa di Gesù Cristo,* 1797) e Giuseppe Poggi *(Il repubblicano evangelico,* Milano, 1797), che

---

(1) A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti,* Appendice all'*Orpheus* del Reinach (Vol. II, pag. 668-673 e 689); Rodolico, articolo citato. Sul Ricci vedi anche Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei Ricci - Saggio sul giansenismo italiano,* Firenze, Le Monnier, 1920; per il Tamburini cfr. *Antologia,* aprile 1827, pag. 176-178.

propugnavano un cristianesimo puramente evangelico (1). Tutti questi fatti dimostrano la rispondenza delle idee e aspirazioni dei giansenisti a quelle dei rivoluzionarî francesi.

Oltre i giansenisti, contribuirono ad aprire la via ai Francesi le sette politiche. Si ha traccia d' un' associazione segreta, vincolata da giuramento, di uomini pronti a mettersi a capo della rivoluzione, subito che arrivassero i sospirati repubblicani francesi. Tutto il personale della Massoneria raccolto nelle Logge *La Concordia* di Milano e *San Paolo Celeste* di Cremona doveva entrare in tale ordine d'idee. Nel 1794, secondo il Beccatini, c'era a Milano una società popolare, con diramazioni a Varese, che aveva medici e chirurghi tra gli affigliati: i capi della quale erano il Preposto di Varese Lattuada, il conte Gaetano Porro, Carlo Salvador, che era stato a Parigi coi terroristi ed entrò, secondo quanto si legge nelle *Memorie* del Melzi, a Milano prima dei Francesi, Fedele Sopransi, giureconsulto, il duca Gian Galeazzo Serbelloni, l' avvocato Sommariva ed altri. A Milano vivevano già alcuni emigrati d' altri paesi: Giovanni Rasori di Parma, che, espulso dalla sua città, aveva studiato medicina in Francia, Francesco Cattaneo chirurgo, fuggito da Bergamo, il poeta romano Lattanzi, il vercellese Ranza. Le conventicole segrete con gli emissarî della propaganda si tenevano presso il Sopransi e in via Rugabella, sotto la direzione del Salvador, oppure alla macchia, ora in una soffita di Piazza Fontana, ora in quelle dell' Ospedale, ora in rustiche capanne. Nel 1795 certo Varrini fu accusato in giudizio d' esser legato per trame segrete al Tilly, ministro di Francia a Genova; e si disse che il Comitato di salute pubblica mandasse in Italia ingenti somme di danaro « per appianare così la strada ». Infine in casa di donna Paola Castiglioni si raccoglievano uomini ben più autorevoli: Verri, Beccaria, già in sospetto al governo, e Parini, Melzi, che, pur essendo devoti all' ordine costituito, simpatizzavano però con le nuove massime filosofiche del secolo e con gli enciclopedisti (2).

Riguardo poi alla filosofia in ispecie, bisogna ricordare che

---

(1) NATALI, *Idee costumi* etc., pag. 73.

(2) C. TIVARONI, *L' Italia durante il dominio francese* (1789-1815), Tomo I, L. Roux e C., Torino, 1889, Parte II, Cap. I, pag. 89-91.

l'Italia aveva visto splendere uno degli astri più fulgidi della scienza, il vero iniziatore delle ricerche sperimentali: Galilei, dal quale aveva imparato a seguire l'esperienza e il ragionamento fondato su questa. Galilei aveva avuti valorosissimi discepoli (Nicola Aggiunti, Bonaventura Cavalieri, Benedetto Castelli, Evangelista Torricelli, Vincenzo Viviani etc.) (1), che avevano diffuso il suo metodo e trasmessa la fiaccola dissipatrice della tenebra ad altri valorosi scienziati che nel seicento onorarono l'Italia: tra questi ricorderemo il Redi, il Malpighi, G. Alfonso Borelli, Lorenzo Bellini etc. (2). Ai quali tennero dietro nel settecento una pleiade di scenziati, fra i quali, alcuni, da noi già ricordati nell'*Introduzione,* grandissimi, ed altri minori (3).

---

(1) Vedi AGATOPISTO CROMAZIANO (APPIANO BUONAFEDE), *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII* (in *Opere,* Napoli, Porcelli, 1787-89, Volumi VIII, IX e X, 1788), Cap. XIX e XX.

(2) Non si creda però che i sostenitori del nuovo metodo, o, come si diceva allora, i « moderni », non incontrassero opposizioni; ebbero a sostenere aspre lotte contro i « peripatetici ». Dopo il 1720 però il trionfo degli sperimentalisti è generale, clamoroso. Vedi MAUGAIN, *Étude sur l'evol. intell. de l'Italie de 1657 à 1750 environ,* Paris, Hachette, 1909, spec. Partie I, Chap. I-V.

(3) Fra questi menzioneremo per la matematica e l'astronomia Antonio Collalto, Giovanni Crivelli, Giulio Carlo Fagnani, Giuseppe Casella, Pietro Cossali, Tommaso Valperga di Caluso, Giuseppe Calandrelli, Giuseppe Avanzini, Lorenzo Mascheroni (l'autore dell'*Invito a Lesbia Cidonia),* Giovannantonio Lecchi, Pietro Franchini, Antonio Cagnoli, Sebastiano Canterzani, Angelo Luigi Lotteri, Giuseppe Toaldo, Chiminello Vincenzo, i Riccati (Iacopo, Vincenzo e Giordano) etc.; per la fisica Ruggero Giuseppe Boscovich, Anton Francesco Campana, Giovacchino Carradori, Leopoldo Nobili, Giov. Batt. Beccheria, Francesco Pacchiani etc.; per la chimica Girolamo Melandri Contessi, Girolamo Cavezzali, Luigi Brugnatelli, Giuseppe Tommaselli, Bartolomeo Gandolfi, Salvatore Mandruzzato etc.; per la storia naturale e la mineralogia Giuseppe Gioeni, Cesare Majoli, Giuseppe Ginanni, Nicola Covelli, Girolamo Segato, Carlo Giuseppe Gismondi, Vincenzo Petagna, Giov. Batt. Brocchi, Giovanni Valentino Fabbroni, Giacinto Cestoni, Francesco Ginanni, Giuseppe Olivi, Gius. Marzari Pengati, Giov. Arduino, Ferdinando Marsigli, Gius. Maria Giovene, Camillo Ranzani etc.; per la fisiologia e la medicina Alessandro Macoppe Knips, Pietro Pezzi, Siro Borda,

Parallelamente a questo movimento scientifico se ne nota nel sei o nel settecento un altro filosofico, promosso da pensatori, diciamo così, sperimentalisti (1), che, venerando la scienza, si fondavano, nelle loro speculazioni, sull'esperienza. Tra questi ricorderemo Marco Aurelio Severino, nato in Tarsia di Calabria il 1580 e morto nel 1656, il quale, oltre ad opere mediche e chirurgiche, ne lasciò una filosofica, intitolata *Pansophia;* Lorenzo Magalotti (1637-1712), segretario dell'Accademia del *Cimento,* amico del Redi e autore dei *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del Cimento* (Firenze, Cocchini, 1667), delle *Lettere scientifiche ed erudite* (Firenze, Tartini e Franchi, 1721) e delle *Lettere familiari* (Firenze, Manni, 1736), nelle quali opere si mostrò seguace dell'empirismo di Galilei; Guido Grandi di Cremona (1671-1742), abate camaldolese, professore a Pisa prima di filosofia e poi di matematica, il quale espose una logica del tutto opposta alle sottigliezze scolastiche, introdusse primo in Toscana l'insegnamento dell'algebra e la filosofia newtoniana, e scrisse, in difesa di Gassendi, di Copernico e di Cartesio, la *Diacrisis* (col pseudonimo di Quinto Alfeo e con la falsa data d'Autun, 1724) (2); Giovanni Claudio Fromond (1703-1765), di Cremona

---

Gius. Gautieri, Michele Rosa, Antonio Sementini, G. Batt. Borsieri, Stefano Gallini, Luigi Chiaverini, Antonio Cocchi, Michele Girardi, Antonio Maria Matani, Giov. Rasori, Leopoldo Caldani, G. Batt. Paletta etc. Vedi per tutti questi scenziati *Biografia degli Italiani illustri nelle scienze, lettere ed arti del secolo XVIII e dei contemporanei,* pubblicato per cura del prof. Emilio De Tipaldo, Venezia, Alvisopoli e Cecchini, 1834-45, 10 volumi.

(1) Questi filosofi dal Poli nei suoi *Supplimenti al manuale della storia della filosofia del Tennemann* (Volumi III e IV del *Manuale della storia della filosofia* di Guglielmo Tennemann, tradotto dal prof. Francesco Longhena con note e supplimenti dei professori Giandomenico Romagnosi e Baldassare Poli, Milano, Silvestri, 1855, Vol. IV, § 365), son detti « empiristi originali » di contro agli empiristi lockiani o seguaci dei filosofi francesi, che vennero dopo.

(2) Vedi *Giornale de' letterati,* Firenze, 1742, Tomo I, Parte II, pag. 210-226; *Novelle letterarie* del Lami, spec. Tomo III, Firenze, 1742, col. 501-506, e Tomo VII (1747), col. 274-276; Agatopisto Cromaziano, *Op. cit.,* Cap. XXX, pag. 166-173 del Vol. IX delle *Opere.*

lui pure, discepolo del Grandi e poi professore di filosofia naturale all'Università di Pisa (*Nova et generalis introductio ad philosophiam,* Venetiis, Bertella, 1748), il quale sostenne che tutto ciò che noi conosciamo degli oggetti riguarda le *relazioni* loro, e che quindi quanto affermiamo di qualsiasi ente è sempre relativo; onde negò l'*apprehensio simplex* degli scolastici, e ridusse ogni pensiero al paragonare, ammettendo otto specie di paragoni (contemplatio, vis componendi, vis ampliandi, vis imminuendi, vis distinguendi, vis abstrahendi, vis iudicandi, vis ratiocinandi) (1); il De Martini (*Logicae seu artis cogitandi libri,* Neapoli, 1728), il quale presentò la logica come arte del pensiero, e la trattò con metodo sperimentale; Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), che nell'opera *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani* (Verona, 1735) attribuì tanta efficacia al fisico sul morale, che l'anima vi si trovava quasi sempre ridotta a obbedire al corpo, e in *Delle forze dell'intendimento umano, ossia il Pirronismo confutato* (Venezia, 1745) esaminava le forze dell'intelletto e della fantasia, confutando il pirronismo (2); Francesco Longano (*Dell'uomo naturale,* Napoli,

---

(1) *Nova et gen. intr.,* Venetiis, 1748, pag. 3-9 e 115-120. Siccome però non si può percepire alcuna relazione, se non preesistono i termini correlati di essa, ci sono, dice il Fromond, degli oggetti *(res)* che sono non relazioni, ma fondamenti di queste. Chiama quindi *relazione* tutto ciò che è usato per indicare, spiegare e determinare qualsiasi oggetto; dice invece *cose* gli oggetti che si possono indicare, spiegare e determinare, ma con i quali non si può spiegare o determinar nulla (pag. 73). Il Fromond distingue sei generi di *cose,* tra cui pone lo spazio e il tempo (Pars II, Cap. II), considerandoli come *enti reali* non nel senso volgare (come par che li intenda il Poli), ma nel senso che essi esistano indipendentemente dal pensiero umano (pag. 94); combatte quindi il Leibniz, che pone lo spazio e il tempo fra le relazioni (pag. 94-95). Sul Fromond vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. VI, pag. 487. Cfr. *Novelle lett.,* Tomo VI, col. 678-682, 695-699, 773-780, e Tomo XXVI, 562-565. Del Fromond scrisse un *Elogio storico* (Cremona, 1781) Isidoro Bianchi, professore d'etica nel R. Ginnasio di Cremona.

(2) Veramente il Muratori in qualche punto è d'accordo con Cartesio: dimostra per es. la legittimità del *cogito,* giustifica il criterio cartesiano della verità e il dubbio metodico; ma secondo lui il filosofo francese si contenta troppo facilmente d'ipotesi indimostrabili (per es. quella dei vortici); oramai, egli dice, si voglion fatti certi *(Epistolario,*

1764; *Filosofia dell'uomo,* Napoli, 1783), che nelle sue dimostrazioni si fondava sulla fisica, e in psicologia attribuiva importanza al sistema nervoso; Francesco Maria Zanotti (1692-1777), lettore pubblico di filosofia all'Università di Bologna, il quale, abbandonata la teoria cartesiana dei vortici, cominciò primo a spiegare le dottrine di Newton sull'attrazione dei corpi celesti, sulla luce e sui colori, consigliò all'Algarotti, allora suo discepolo, di compiere quelle esperienze sulla luce e sui colori che il 1731 si pubblicarono negli Atti dell'Accademia dell'Istituto e furono le prime che mostrassero in Italia la verità della teoria newtoniana, scrisse i *Dialoghi della forza de' corpi che chiamano viva* (Bologna, 1752), in cui sostenne l'opinione di Cartesio al riguardo contro quella di Leibniz, il 1747 pubblicò con la falsa indicazione di Napoli un libriccino intitolato *Della forza attrattiva delle idee,* in cui volle applicare la legge d'attrazione ai fatti psichici (le idee, egli dice, rimescolandosi e fregandosi insieme, si elettrizzano), e precorse, così, l'associazionismo dell'Hartley (1), scrisse anche una *Filosofia morale* (Bologna, Pisarri, 1754), in cui si attenne specialmente ad Aristotele, e fu amico di Fontenelle e di Voltaire. Ricorderemo ancora il Padre Andrea Spagni (*De causa efficiente,* Romae, Salomoni, 1744; *De bono, malo et pulchro dissertationes,* Romae, Komarck, 1766; *De mundo,* Romae, Amidei, 1770; *De signis idearum; De ideis humanae mentis earumque signis,* Romae, 1781), Isidoro Bianchi di Cremona (*Meditazioni sui varî punti di felicità pub-*

Tomo IV, lettera 2613). Quindi è più giusto considerarlo come un empirista; infatti egli così scrive: « Riponiamo le maggiori speranze della nostra gloria nella Filosofia che appelliamo Sperimentale » *(Riflessioni sopra il Buon Gusto nelle scienze e nelle arti,* Venezia, 1742).

(1) Il Ferri (in *La psicologia dell'associazione dall'Hobbes fino ai nostri giorni,* Roma, Bocca, 1894, Parte I, Cap. III) non decide se lo Zanotti attinse questo concetto nel *Trattato della natura umana* dell'Hume pubblicato otto anni prima o vi giunse da sè. Probabilmente però lo Zanotti vi arrivò a traverso la filosofia newtoniana, indipendentemente dall'Hume. Il libriccino dello Zanotti fu ristampato a Bologna nel 1774 con l'aggiunta d'alcuni frammenti, che trattavano *Della forza attrattiva di quelle cose che non sono* (per es. delle cose passate o future o possibili, le quali, se non esistono come le cose attuali, sono però in qualche modo, devon quindi esercitare una forza attrattiva).

blica, Cremona, 1799), l'Algarotti (1712-1764), il quale fu a Parigi, vi conobbe nelle « erudite cene » i più famosi letterati di Francia, e strinse amicizia specialmente con Voltaire, scrisse il *Newtonianismo per le dame* (intitolato poi *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana),* in cui cercò, al pari di Voltaire, di render popolari le ricerche di Newton (egli lesse il lavoro manoscritto al filosofo francese, che attendeva allora agli *Élémens de la philosophie de Newton,* e quegli lo giudicò « leggiadro, chiaro, gentile »). A questi si possono aggiungere Giuseppe Maria Amati, che (nella sua *Ethica ex tempore concinnata in publica Universitate Neapolitana,* Neapoli, 1721) fondò la morale su basi empiriche, pur propendendo alla dottrina della virtù di Aristotele; Paolo Frisi, barnabita milanese (1727-1784), professore prima nell' Università di Pisa, in quella di Milano poi, che nelle sue *Dissertationes variae* (Lucae, 1759) tracciò le linee fondamentali d'una cosmologia del tutto sperimentale (1); il marchese Luigi Malaspina, che nella sua *Memoria sugli apparenti caratteri delle inclinazioni e passioni* (Pavia, 1796) volle tentare un'applicazione empirica dei fatti psichici da lui studiati alle arti d'imitazione; il Danieli, che nel *Saggio di ricerche critico-filosofiche* (Vicenza, 1783) s'allontanò più che mai dal razionalismo; Carl'Antonio Pilati (1733-1802), che (in *L'esistenza della legge naturale impugnata e sostenuta,* Venezia, Zatta, 1764; e in *Ragionamenti intorno alla legge naturale e civile,* Ivi, 1766) derivò la legge naturale da una specie d'istinto; il Melli (*L'abuso della filosofia,* 1780), che ingaggiò battaglia contro il razionalismo; Alessandro De Sanctis, che scrisse *Delle passioni e vizî dell' intelletto* (Firenze, Cambiagi, 1790), riponendo il giudizio falso e l'errore in un « involontario deviamento della giusta progressione delle idee »; Giovan Francesco Pivati di Padova (*Dizionario universale,* Venezia, Monti, 1744) e Alessandro Zorzi veneziano (*Prodromo della nuova Enciclopedia italiana,* Siena, 1779),

---

(1) Vedi *Novelle lett.,* Tomo XVI, col. 122, 137, 458; Tomo XVII, 515; T. XXII, 340; T. XXIII, 381-384; T. XXIV, 451; *Giornale de' letterati,* Tomo LX, Pisa, 1785, pag. 3-84. Le opere del Frisi furono ristampate a Milano, e il Tomo III conteneva la cosmografia (PAULLI FRISI *Operum tomus III cosmographiam, physicam et mathematicam continens,* Mediolani, 1785, apud J. Galeatium).

che, ideando un' enciclopedia di tutte le scienze, anticiparono le teorie empiriche degli enciclopedisti francesi; il P. gesuita Iacopo Belgrado, udinese, membro dell' Istituto di Bologna, che volle (nell' opera anonima *Della rapidità delle idee,* Modena, Montanari, 1770) (1) fondare le sue ricerche « sulla scienza del tutto sperimentale di noi medesimi », cercando di misurare la rapidità delle idee mediante il loro numero e i varî tempi nei quali si svolgono, al modo dei fisici, che misurano la velocità dei corpi con la ragion composta diretta degli spazî e con quella inversa dei tempi (2). Menzioneremo infine Antonio Agostino Marioni, che scrisse un' *Ars vere philosophandi, seu Logica rationalis, verbalis et experimentalis* (Venetiis, Carioni, 1757, 2ª Edz.), nella quale è notevole la parte sperimentale, dove l'autore s'attenne a Bacone; e Antonio Conti (1677-1749), che, sebbene istruito nella filosofia cartesiana dal Fardella, apprezzò molto anche il Locke, difese e divulgò le scoperte e teorie di Newton, da lui conosciuto a Londra,

---

(1) *Giorn. de' lett.*, Pisa, 1771, Tomo III, pag. 307-308. Cfr. MELZI, *Dizion. di opere anonime* etc., Milano, 1848-59, Vol. II, pag. 411.

(2) Per alcuni di questi scrittori, per es. per lo Zanotti, l'Algarotti, il Pilati, vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. IV e VI; per tutti cfr. POLI, *Op. cit.*, Vol. IV, § 365. Ad essi il POLI *(Op. cit.*, Vol. IV, pag. 619) aggiunge Ansaldo Grimaldi, che avrebbe scritto delle *Riflessioni sopra l' ineguaglianza tra gli uomini,* e avrebbe combattuto lo Zanotti, sostenitore, secondo lui, della dottrina morale del Maupertuis. Ma egli qui s' è impigliato in un viluppo d' errori; chè le dette *Riflessioni* (Napoli, 1779-80) furono scritte da Francescantonio Grimaldi (di cui Ansaldo fu antenato), amico e seguace del Genovesi (vedi pag. 19 di questo Vol.), che ritenne l' intelligenza effetto della sensibilità; la polemica con lo Zanotti poi fu sostenuta dal P. Casto Innocente Ansaldi, il quale prese le difese del Maupertuis contro lo Zanotti, che, avendo il filosofo francese esaltato la morale cristiana di contro a quella stoica, l'aveva attaccato (vedi *Raccolta di trattati di diversi autori concernenti alla religion naturale e alla morale filosofia de' cristiani e degli stoici,* Vol. I, Venezia, Valvasense, 1756; A. LOMBARDI, *Storia della lett. ital. nel sec. XVIII*, Modena, Tip. Camerale, 1827, Tomo I, pag. 239-242, 254-255, 277-278). Il Poli ricorda pure Ferdinando d' Adda, e ne cita l'*Apologia alle Riflessioni critico-filosofiche dell' abbate F. d' A. dal medesimo diretta all' autore delle quattro Lettere scritte contro le Riflessioni suddette* (senza l., 1766). Io ho avuto sott'occhio quest'opuscolo, il quale non è se non una risposta a quattro lettere che P. Verri aveva scritte contro le menzionate *Riflessioni.* Si tratta dunque d' un libello puramente polemico, in cui non s' approfondisce alcuna questione filo-

e lasciò scritto d'essersi proposto di conciliare il metodo empirico con quello di Cartesio, che muove da Dio e dalle idee (1).

Non va neppur trascurata l'azione che nella filosofia italiana esercitò il Gassendi. È noto che Galilei fu in corrispondenza col Gassendi nei primi decennî del seicento. Inoltre il francese Claude Guillermet, signore di Bérigard, per dodici anni (1628-1640) volgarizzò a Pisa la teoria atomica di Epicuro combattendo gli aristotelici (2). Perciò il Gassendi fu ammirato specialmente in Toscana; Carlo Rinaldini, professore all'Università di Pisa, e Antonio Oliva, membro del *Cimento,* ne spiegavano la dottrina privatamente ai giovani. Anche a Roma e a Padova era diffuso il gassendismo. Dati i progressi di questo in Italia, l'*Académie des sciences* propose all'Accademia del Cimento (1657) di comunicarsi

---

sofica. Argomenti scientifici e filosofici erano invece svolti nelle *Riflessioni critico-filosofiche esposte in dialoghi sopra diverse materie scientifiche e letterarie, con un discorso preliminare sopra le opere di spirito,* Milano, 1765. Intorno a quest'opera c'è una notizia in *Novelle lett.* (Tomo XXVII, 1766, col. 474-477): dalla quale si viene a sapere che l'ab. D'Adda scrisse le *Riflessioni* contro i due almanacchi del Verri intitolati *Il gran Zoroastro* e *Mal di milza,* ma nello stesso tempo vi trattò varî argomenti, sostenendo, tra l'altro, che la maggior parte delle regole generali son soggette a eccezioni, esponendo brevemente il sistema di Newton, parlando della causa fisica delle simpatie e delle antipatie etc. Si noti però che il D'A. non doveva appartenere ai « moderni », giacchè sosteneva che noi, in paragone degli antichi, siamo e ignorantissimi e scellerati, difendeva Platone contro gli attacchi di Zoroastro (del Verri) etc. Il Verri rispose con *Quattro lettere,* che ricorderemo più tardi; e a queste lettere il D'A. replicò con l'*Apologia.*

(1) Per il Marioni vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. II; per il Conti la *Biogr.* stessa, Vol. VIII, e *Prose e poesie* dell'ab. A. Conti, Tomo II, Venezia, Pasquali, 1756, pag. 13, 17 e 267-269. Talvolta si resta incerti se si debba collocare taluno di questi pensatori fra gli sperimentalisti o fra i cartesiani, chè anche Cartesio dava importanza, nella filosofia, all'esperienza e alla scienza. Così il Poli colloca il P. Fortunato da Brescia (autore di *Philosophia sensuum mechanica,* Brixiae, 1735, e di *Philosophia mentis,* Brixiae, 1741) fra i cartesiani; il Maugain, invece, lo pone fra gli empiristi. Lo stesso forse potrebbe dirsi del Grandi e del Conti.

(2) Maugain, *Op. cit.,* Partie II, Chap. I; cfr. Rota, *Legami di pensiero tra Italia e Francia avanti e dopo la Rivoluzione,* Cap. I, pag. 95-97, in *Bollettiuo della Società pavese di storia patria,* Pavia, 1915, fasc. I-II. Un altro atomista francese, Gian Crisostomo Magnen, autore del *Democritus reviviscens, sive de vita et philosophia Democriti* (Ticini, 1646) insegnò in Italia (cfr. Poli, *Op. cit.,* Vol. IV, pag. 614-15).

i risultati delle loro esperienze; e il *Giornale de' letterati* di Roma (1668) strinse rapporti col *Journal des savants,* difendendo le idee nuove. Tutto ciò ci spiega come mai l' esperienza del Torricelli (il salire dell' acqua in un tubo vuoto a causa della pressione atmosferica), quasi inosservata in Italia, fosse resa nota e confermata da Pascal e da Cartesio. A Napoli Tommaso Cornelio aveva introdotte le opere del Gassendi, e, come attesta il Giannone, « quando furono lette, fu incredibile l' amor de' giovani verso questo scrittore »; anche il Vico nell'*Autobiografia* dice che verso il 1684 la gioventù a tutta voga si era data a celebrare la filosofia di Epicuro. Sebastiano Bartoli, medico insigne, sostenitore delle idee « moderne », insegnava il gassendismo ai giovani; e seppe convertire alle sue idee Gaetano Tremigliozzi, il quale le diffuse a Bari, dove dimorò nel 1678. Questi poi con frequenti discussioni allontanò da Galeno e da Aristotele Aurelio Salice, che fondò l'Accademia dei Coraggiosi (1682). Elia Astorini, professore di filosofia a Cosenza, v'insegnava l' atomismo; nel 1683 andò a Bari, dove fu accolto con entusiasmo dai « moderni »; e nel 1690 insegnava filosofia a Siena. Ancora nel 1710 il gassendismo aveva a Napoli un grande ammiratore: Nicola Amenta (1). Nel 1717, dopo molte opposizioni, ma anche dopo grande aspettativa, fu pubblicata la traduzione di Lucrezio fatta dal Marchetti (Londra, Pickard, a cura del Rolli). Nel 1727 uscì in Firenze un' edizione compiuta delle opere del Gassendi *(Opera omnia cura Nicolai Averanii,* Florentiae, Tartini, 1727); e Paolo Mattia Doria notava che tutti in Italia seguivano la filosofia di Gassendi, non vantando altro che il senso e la materia; anzi citava, come indice del gusto dominante al principio del settecento, i versi di quel Toscano passati come in proverbio: « Credete a me ch'elle son tutte fole, — son tutte cose da ingannar gli sciocchi, — le cose che consistono in parole. — Datemi cosa che con man si tocchi, — e se con mano non si può toccare, — che si possa vedere almen cogli occhi ».

Ecco le circostanze che favorirono il diffondersi in Italia della cultura francese e dell' empirismo lockiano. Vediamo come s' iniziò e svolse il movimento.

---

(1) MAUGAIN, *Op. cit.,* spec. pag. 131-133.

Nel principio del secolo dominava ancora nella nostra penisola (non ostante la luce effusa da Galileo) la filosofia scolastica (1). S' insinuò qua e là la dottrina di Cartesio sia per il grido che aveva levato di sè, sia per la vicinanza nostra con la Francia (2). Ma all' inizio stesso del secolo cominciò a penetrare e a diffondersi in Italia la filosofia di Locke. Già nel 1713 il Locke era conosciuto presso di noi; infatti in quell' anno l' abate Conti esaminava a Venezia il *Saggio sull' intelletto,* che vendevano i librai della città. Nel dicembre del 1726 il Muratori lesse il *Saggio* prestatogli da un amico. Mattia Doria nel 1732 diceva che la dottrina di Locke era insegnata a Roma, a Napoli e nelle

---

(1) Sui seguaci della filosofia scolastica vedi POLI, *Op. cit.,* Vol. IV, § § 359-362.

(2) Le opere di Cartesio cominciarono a circolare in Toscana verso il 1660, dopo il quale anno il filosofo francese vi ebbe dei seguaci. A Napoli invece la dottrina cartesiana era penetrata prima del 1660, e vi contava due seguaci insigni: Tommaso Cornelio e Leonardo da Capua. Contro questi sorse il gesuita De Benedictis (col pseudonimo di Benedetto Aletino), al quale rispose Costantino Grimaldi. Paolo Mattia Doria da prima fu cartesiano, ma, forse per opera del Vico, di cui era familiare, si staccò dalla dottrina del filosofo francese, anzi la combattè; a lui rispose Francesco Maria Spinello, principe della Scalea. In Toscana si oppose a Cartesio Nicola Stenone, grande anatomico, amico del Redi. Nel 1704 il gesuita Tommaso Ceva pubblicò un poema intitolato *Philosophia novo-antiqua,* in cui, pur rendendo omaggio alla nuova scienza fondata sull' esperimento, attaccava Lucrezio, Gassendi e, più di tutti Cartesio. Al Ceva rispose Guido Grandi con la *Diacrisis* (1724), già da noi ricordata. La filosofia cartesiana fu esposta in versi dai siciliani Tommaso Campailla (vedi *Novelle letterarie,* Tomo IV, col. 409-10) e Benedetto Stay (*Novelle lett.,* Tomo VI, col. 118-21). Gregorio Caloprese a Scalea in Calabria educava i giovani secondo i principî del filosofo francese. Ma fra tutti i cartesiani si segnalò Michelangelo Fardella di Trapani (1650-1718), che aveva conosciuto a Parigi l'Arnauld e il Malebranche, e scrisse *Universae philosophiae systema* (Venetiis, 1691) e *Animae humanae natura* (Venetiis, Albrizzi, 1698). Vedi MAUGAIN, *Op. cit.,* Partie II, Chap. II e III; G. B. GERINI, *I seguaci di Cartesio in Italia sul finire del secolo XVII ed il principio del XVIII* in *Il Nuovo Risorgimento,* 1899, pag. 426. Sul Fardella vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. VI.

altre parti d'Italia da molti maestri, e che essa aveva un buon numero di seguaci (1). Cominciarono a pubblicarsi le traduzioni di varie opere del filosofo inglese (2). Questi, è vero, ebbe subito oppositori, fra i quali il padre Paolo Mattia Doria (nella sua *Difesa della metafisica degli antichi filosofi contro il Sign. Gio. Locke,* Venezia, 1732), il Muratori (3), e, più grande di tutti, il Gerdil, rinnovatore della filosofia di Cartesio e di Malebranche, il quale sostenne che l'idea dell'*essere* non viene dai sensi *(L'immortalité de l'âme démontrée contre Locke par les mêmes principes, par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immaterialité de Dieu,* Turin, Imprimerie Royale 1747; *Défense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'« Essai » de M. Locke,* Turin, 1748). Ma tale opposizione non impedì alle idee di Locke di trionfare; tanto più che già si divulgavano in Italia le dottrine degli Enciclopedisti, che si riconnettevano con quelle del grande filosofo inglese (4).

---

(1) MAUGAIN, *Op. cit.,* pag. 222-223.

(2) BECELLI G. C., *L'arte dell'educare i fanciulli di Gio. Locke ridotta ad aforismi, con alcune giunte,* Verona 1736; *L'educazione de' figliuoli* tradotta già dall'inglese del sig. Locke in linguaggio francese e da questo trasportata nell'italiano, Lucca, 1750; *Della educazione dei fanciulli* scritto in lingua inglese dal sig. Locke, indi tradotto in lingua francese dal sig. Coste e finalmente tradotto in lingua italiana dall'edizione francese fatta in Amsterdam l'anno 1733, Venezia, 1751; *Ragionamenti sopra la moneta, l'interesse del danaro, le finanze e il commercio* scritti e pubblicati in diverse occasioni dal signor Giovanni Locke, tradotti la prima volta dall'inglese, con varie annotazioni, Firenze, Andrea Bonducci, 1751; *Il governo civile* di M. Locke tradotto in italiano, Amsterdam, 1773.

(3) Il Muratori, non ostante che, come s'è visto, sostenesse la filosofia sperimentale e che non ammettesse le idee innate, pure, siccome riconosceva nell'uomo la facoltà di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bene dal male, combattè il Locke nella sua *Filosofia morale* (1735), e più tardi (1745) in *Delle forze dell'intendimento umano* mostrò l'assurdità dell'affermazione lockiana che Dio potrebbe dare alla materia il potere di pensare.

(4) *De l'esprit* par M. Helvétius, Milan, dans l'Imprimerie à S. Mathieu à la Monnaye près Saint Sepolcro; *Saggio sopra gli Elementi di filosofia di D'Alembert,* Lucca, 1797. L'*Enciclopedia* fu stampata in Italia due volte (Lucca, 1758, e Livorno 1770).

Nell' Italia meridionale la filosofia di Locke s' insinuò prima di tutto nelle opere del Genovesi (1712-1769), il quale, sebbene non si possa dire un empirista puro, tuttavia manifesta una forte propensione per la dottrina del filosofo inglese (1). Egli tradusse e commentò anche l'*Esprit des lois* del Montesquieu (Napoli, 1766).

Seguirono l' indirizzo del Genovesi Domenico Caracciolo (1715-

---

(1) Alcuni, come il FERRI *(Essai sur l' histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle*, Paris, 1869, Durand, Didier et Cie, Livre I, Chap. I, pag. 5) e il Winspeare (vedi GENTILE, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli, 1903, pag. 9) hanno creduto di cogliere in contradizione il Genovesi, perchè, mentre egli in un luogo della *Logica per li giovinetti* (Libro II, Cap. I, § 149 dell' ediz. De Giorgi delle *Opere filosofiche* del ROMAGNOSI, Milano, Perelli e Mariani, 1842) divide, a mo' di Cartesio, le idee in *innate, avventizie* e *fattizie*, poi in un altro luogo della *Logica* stessa (Libro II, Cap. I, § 151, e Cap. II, §§ 163 e 164) dice che le idee innate hanno la loro sorgente nel senso interno e nelle sue modificazioni, e nella *Metafisica* italiana respinge addirittura l' innatismo di Cartesio. Il GENTILE *(Op. cit.*, Cap. I) ha mostrato che contradizione non c' è: chè le idee chiamate innate dal Genovesi son propriamente non quelle cartesiane, bensì le idee che secondo il Locke si ottengono per *riflessione*. Quindi il Genovesi resterebbe in questo punto nell' ambito dell' empirismo lockiano. Ed anche a me par così. Lockiana è pure la credenza del Genovesi sull' impossibilità di conoscere le essenze (sostanze) degli esseri. Ma bisogna badare prima di tutto che il Genovesi ripete più volte che non si sente l' animo di risolvere definitivamente il problema dell' origine delle idee, approfondendo il quale anzi critica pur la soluzione datane dal Locke, e poi che nella II delle sue *Meditazioni* considera la ragione o intelletto o attività riferente (carattere specifico dell' *Io)* come un potere diverso dalla sensibilità e irriducibile a questa (« Conciossiacchè essendo egli questo mio intelletto, dirò così, un senso universale, che raccoglie, confronta, distingue, giudica, spiritualizza, e sì compone e ordina tutto ciò che gli altri miei sensi mi rapportano, ch' e' pare che un nuovo mondo se ne formi .... seguita ch' egli mi faccia di tanto superiore a' bruti, di quanto è lo spazio — che è pure infinito — tra lui e gli altri sensi ». *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, Napoli, Stamperia Simoniana, 1758, pag. 67. Cfr. §§ VI e VII, dove mostra che la ragione non può essere un sesto senso). Si ricordi ancora la sua simpatia per il monadismo leibniziano, ch' egli in metafisica accetta pur con qualche modificazione. Insomma il Genovesi è incerto.

1789), Giuseppe Palmieri (1721-1794), Filippo Briganti (1725-1804), Domenico De Gennaro (1720-1803), Francescantonio Grimaldi (1741-1784), Giuseppe Galanti (1743-1806) (1). Si ricollegano a lui anche il Galiani, il Filangieri, il Pagano.

L'abate Ferdinando Galiani di Chieti, già da noi ricordato fra gli economisti, fu mandato dal Tanucci, quale segretario d'ambasciata, a Parigi, dove, come dice Diderot, fu, specie nel salotto della signora d'Epinay e in quello del barone d'Holbach, « la gaiezza, l'immaginazione, lo spirito, la follia, lo scherzo, tutto ciò che fa dimenticare i fastidî della vita », e ne tornò a Napoli dopo aver agitato e agitando ancora nella mente i problemi degli economisti e degli enciclopedisti.

L'efficacia della cultura francese si rivela ancora nella *Scienza della legislazione* (Napoli, Stamperia Raimondiana, 1780-83) di Gaetano Filangieri (1752-1788), il quale, parlando del Montesquieu, dice: « Io debbo molto ai sudori di questo grand'uomo » (2); nei *Diritti dell'uomo* (Assisi, 1791) di Nicola Spedalieri (1740-1795), che si riconnette al Rousseau, per giungere ad un empirismo morale fondato sui principî della felicità e dell'amor proprio, dai quali deriva tutti i diritti e doveri naturali; e nei *Saggi politici* (1783-1791) di Mario Pagano, dove si ritrovano, oltre alcuni concetti del Vico, la dottrina della perfettibilità del Turgot e del Condorcet, la teoria dei climi del Dubos e del Montesquieu e idee dell'Helvétius.

Ma l'azione della cultura francese fu (indipendentemente in principio da quella dell'Italia meridionale) più decisa e più ampia nel settentrione della penisola. Nella maggior parte delle case di Milano si parlava normalmente il francese, il quale nei carteggi era la lingua preferita; le donne recitavano tragedie francesi. Il salotto della marchesa Maria Vittoria Serbelloni, che al figlio in collegio raccomandava lo studio dei libri di Rousseau, era il centro

---

(1) GENTILE, *Op. cit.*, pag. 16; Filippo Briganti è ricordato anche dal POLI (*Op. cit.*, Vol. IV, pag. 624) e da AGAT. CROMAZIANO (*Op. cit.*, Cap. XLIV, pag. 321 del Vol. X delle *Opere*). Sul Grimaldi vedi DELFICO, *Opere*, Teramo, 1901-1904 Vol. III.

(2) Inoltre qualcuno vede nell'« amore del potere », considerato come principio politico dal Filangieri, un concetto dell'Helvétius.

di diffusione delle novità letterarie d'oltr'Alpe; nei suoi trattenimenti serali ella rendeva conto dei romanzi e delle opere drammatiche; di giorno traduceva il teatro del Destouches, che procurò a Pietro Verri l'onore d'una prefazione (1754). Ella era la madre spirituale del Verri e della gioventù patrizia che desiderava apprender novità; per quattro anni il Verri frequentò la sua casa con diletto intellettuale, e, più tardi, ripensando a lei, scriveva: « Le debbo d'aver conosciuto la bella letteratura francese ». Il salotto di Clelia del Grillo-Borromeo aveva carattere scientifico e politico, ma sempre gallomane.

Il Beccaria viveva a Milano come « in una prigione »; solo dopo lo studio delle opere francesi la sua anima si sentiva aperta alla vita. Egli confessava: « Io debbo tutto ai libri francesi » (1). Alessandro e Pietro Verri passavano le ore languendo « in umbra mortis ». Si unirono in una società che dissero *dei Pugni,* e, per combattere i pregiudizî e gli abusi del tempo, presero a pubblicare dal giugno 1764 al maggio 1766 il giornale *Il Caffè:* al quale collaborarono anche il marchese Alfonso Longo, il conte Giuseppe Visconti, il conte Pietro Secchi, il conte Luigi Albertenghi, l'abate Sebastiano Franci, il Biffi, il Colpani, il conte G. Rinaldo Carli. Ad eccezione di quest'ultimo, orgoglio d'essere italiano, tutti hanno un modo di pensare ch'è di stampo francese. Essi credono che la nostra cultura è insufficiente, inferiore; che i nostri uomini son corrotti e gesuiti; che bisogna imitare quei cittadini semplici di Francia che si dicono filosofi e vogliono liberare gli uomini da tante brutture. Pietro Verri si dichiara « cosmopolita »; per lui la patria è dove si fa del bene (2). Non meno gallomane è Alessandro. Non li seduce nè la storia nè la lingua nostra. Dinanzi a notaio fanno rinunzia al vocabolario della Crusca; proclamano la libertà di « render meglio le loro idee »; dicono che l'essenziale è il sentimento, la commozione. Non bisogna arrossire degli errori di grammatica; le opere più belle ne hanno; solo le mediocri ne son prive, perchè scritte a sangue freddo.

---

(1) C. Cantù, *Beccaria e il diritto penale*, Firenze, Barbera, 1862, pag. 666-68.

(2) Tuttavia nell'articolo *Della patria degli Italiani* esorta gl'Italiani alla concordia, mostrandone uguale l'origine, il genio e la condizione (Vedi *Opere* del Verri, Milano, Silvestri, 1818, Vol. I, pag. 304-316).

È loro intento migliorare gli uomini; il Beccaria dice che scopo del giornale è di rendere amabile la virtù e d'ispirare quell'entusiasmo per cui pare che gli uomini dimentichino per un momento sè stessi per la felicità altrui. Così s'accostano all'estetica umanitaria di Diderot. Il quale voleva indirizzare l'arte ad un fine esclusivamente educativo, e intendeva la cultura come mezzo di elevazione morale; moveva anche guerra ai pedanti, che si lasciano guidare da pregiudizî; ed era convinto che il genio non possa creare con le regole d'Aristotele; allo studio delle parole sostituiva lo studio delle cose, e volgeva l'attenzione dei giovani alla storia naturale, che mette in esercizio i sensi, soli mezzi della conoscenza umana. Del pari i « soci dei pugni » vogliono reagire al « metafisico ed ampolloso regno della secentista letteratura », combattono i « parolai », gli « aristotelici delle lettere », simili a quelli della filosofia; al principio « non cose, ma parole » sostituiscono l'altro « cose, non parole »; desiderano che la letteratura italiana si ritempri nel culto della filosofia e delle scienze; incoraggiano i giovani ad abbandonare le norme del classicismo, le regole e i precetti d'ogni genere, a non esser servi dei testi di lingua, a render le proprie idee quali si ricevono dai sensi (1).

Anche nella grammatica si ricollegano ai pensatori francesi. Dumarsais (nell'*Enciolopedia* e nell'opera *Logique et principes de grammaire,* 1769), movendo dalla distinzione lockiana tra sensazione e riflessione, aveva attribuito ad ognuna di queste facoltà una propria classe di parole e un ufficio speciale nella formazione del periodo: la costruzione, secondo il Dumarsais, è il posto che noi diamo alle parole nella frase seguendo la sensazione dominante; la sintassi invece è un atto della riflessione, che stabilisce i rapporti necessarî delle varie parole fra loro e dà alla frase un significato più compiuto. Il Condillac aveva nelle sue opere compiuta l'analisi dei rapporti fra la lingua e le diverse operazioni mentali; secondo lui, come s'è visto, noi non potremmo pensare senza l'uso delle parole; e queste sono la condizione necessaria

---

(1) Pietro Verri *(Opere,* Vol. I, pag. 232-241) difende il Goldoni, criticato dal Baretti, appunto perchè vede nelle sue commedie un fondo di virtù vera, d'umanità, di benevolenza, d'amor del bene.

dello sviluppo di tutte le facoltà che rendono l'uomo superiore per intelligenza a tutti gli altri animali. Ora il Beccaria in un articolo del *Caffè* (I, n. 25), anticipando alcune conclusioni dell'opera sua sulla natura dello stile, mette le idee e le parole in rapporto con i sensi, e fa consistere lo stile nel fascio di sensazioni accessorie che si raggruppano intorno all'idea principale (di modo che quanto più interessanti se ne potranno addensare intorno a questa, tanto maggiore sarà il diletto estetico); la differenza di stile nella diversa successione dei suoni rappresentativi delle sensazioni; la diversità delle idee nell'ordine in cui esse son disposte; quindi lo studio dello stile si riduce secondo lui allo studio delle sensazioni accessorie che si possono aggiungere alle principali.

Nell'etica e nella pedagogia i soci dei pugni sono con Rousseau. L'uomo per loro è naturalmente buono, ed è corrotto dalla società, la quale è guasta dalle menzogne e dalle false virtù; di qui i grandi vantaggi della solitudine e della vita campestre (1).

In politica restano piuttosto conservatori; ammirano il Montesquieu. Quanto alla religione il giornale fin dal primo numero s'impone « sommissione alle diverse leggi » e « perfetto silenzio sui soggetti sacri » (2).

Oltre che nel *Caffè*, Pietro Verri e Cesare Beccaria si ricollegano ai filosofi francesi in altre opere. Il primo cominciò a farsi conoscere con opuscoli e con piacevoli « almanacchi », mediante cui sperava diffondere più facilmente le idee nuove (giacchè i lunarî son letti dal popolo) e che intitolò *La Burlanda, Il gran Zoroastro, Il Mal di Milza, Il Collegio delle marionette* (satira dell'educazione che le monache davano alle fanciulle), *Dissertazione sull'innesto del vaiolo, Quattro lettere al sig. A. F. G.* (Ferdinando d'Adda) *de' suoi fedelissimi servitori Mal di Milza e Zoroastro.* In questi scritti egli imitava Voltaire, per combattere col flagello del ridicolo i cattivi costumi dei nobili, i pregiudizî del popolo e le sciocchezze dei contemporanei. Pubblicò poi un *Discorso sulla*

---

(1) P. Verri, *Opere,* Vol. I, pag. 276-286.

(2) Vedere per questa parte E. Rota, *Op. cit.*, Cap. II *(La società del « Caffè » nelle sue relazioni coll'Enciclopedismo francese)*, e P. Verri, *Opere,* Vol. I, pag. 207 e seg. *(Discorsi varî ricavati dal giornale intitolato « Il Caffè »).*

felicità (Livorno, 1763) e un *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* (Livorno, Stamperia dell'Enciclopedia, 1773), nei quali, applicando l'analisi (1), seguiva l'indirizzo degl'ideologi (2).

Il Beccaria nel famoso libretto *Dei delitti e delle pene* (Livorno, 1764) si appoggia alla dottrina del *Contratto sociale* di Rousseau, sebbene ne tragga conclusioni diverse (3); nell'opera *Ricerche intorno alla natura dello stile* (Milano, 1770) ritiene che « tutte le nostre idee o sentimenti, in ultima analisi, si possano considerare

---

(1) *Discorso sull'indole* etc., Introduzione, pag. 3-4 (vedi VERRI, *Opere* citate, Vol. I). In questo *Discorso* il Verri sostiene la teoria della natura negativa del piacere. È una delle opere più importanti sull'argomento. Ne riparleremo a proposito del Gioia e del Leopardi.

(2) Questi *Discorsi* il Verri ripubblicò, sviluppandoli, il 1781 a Milano (presso Marelli). Nella prefazione della seconda edizione così chiama il Locke: « l'esatto analizzatore dell'animo, il luminoso genealogista delle nostre idee » *(Opere,* Vol. I, pag. XIII). Al pari degl'ideologi, egli ritiene che la nostra conoscenza è limitata alle idee forniteci dai sensi (*Opere,* Vol. I, pag. 371); perciò non si propone di conoscere l'essenza del piacere e del dolore *(Opere,* Vol. I, pag. 50); cerca solo di trovare il principio dei fenomeni della sensibilità, il quale per lui è la fuga del dolore. Del pari, dice di non saper definire la materia (Vol. I, pag. 334); considera la memoria come un enigma (Vol. I, pag. 39-40); confessa di non saper dire come mai una lacerazione organica o un'immagine della fantasia produca dolore (40-41), e aggiunge: « La cagione delle sensazioni nostre è talmente oscura, che l'ingegno dispera di rintracciarla giammai » (pag. 40). *Conosci te stesso* è anche il suo motto *(Discorso sulla fel.,* § VI, pag. 166 del Vol. I delle *Opere).*

(3) Rousseau ragiona così: — Se lo Stato provvede alla sicurezza dei cittadini, la vita individuale è non più soltanto un bene di natura, ma un dono condizionale dello Stato; chi vuol conservare la vita a spese degli altri deve pur darla per essi quando occorra; quindi, se è utile per lo Stato che qualcuno muoia, questi deve morire. Orbene, se la conservazione dello Stato è incompatibile con la vita d'un delinquente, bisogna che uno dei due scompaia, e sulla scelta non vi può essere il menomo dubbio; poichè il cittadino nemico cessa di appartenere allo Stato, e dev'esserne staccato di fatto o con l'esilio o con la morte. Il Beccaria invece ragiona in altro modo. Se ogni individuo, nella stipulazione del contratto sociale, ha ceduto una parte minima della propria libertà, è assurdo credere che in tale sacrificio minimo vi sia quello del massimo fra tutti i beni: la vita. La pena di morte non è dunque un

come derivanti dalle sensazioni semplici » (1), ed imprime la sua ammirazione per il Locke (2) e per il Condillac (« il celebre abate di Condillac, ed altri troppo famosi e superiori ad ogni mia lode, che non occorre qui nominare, hanno saputo portare la luce dell'analisi in questa parte delle lettere resa sterile ed infeconda dal fosco pedantismo e dalla servile imitazione ») (3).

Il Verri, il Beccaria e gli altri scrittori del *Caffè* non avevano voluto, come s'è visto, immischiarsi in questioni religiose. Ma ormai anche in religione si faceva sentire l'efficacia dell'enciclopedismo. È considerato come il principale voltairiano d'Italia il conte Carl' Antonio Pilati, da noi già ricordato fra gli sperimentalisti (4), che scrisse *Di una riforma d'Italia, ossia dei mezzi di riformare i più cattivi costumi e le più perniciose leggi d'Italia* (Villafranca, 1767) e le *Riflessioni di un Italiano sopra la Chiesa in generale, sopra il Clero sì regolare che secolare, sopra i Vescovi e i Pontefici romani e sopra i diritti ecclesiastici* (Borgo Francone, 1768), in cui inveiva contro la potenza temporale del Papa, contro i falsi miracoli inventati dagli ecclesiastici, contro i conventi, e difendeva il teismo voltairiano. Pure il Verri nei suoi

---

diritto che possa derivare dalla natura della società; è anzi una violazione del contratto sociale. Si noti però che più tardi il Beccaria nella memoria *Sul disordine delle monete* respinse la teoria del contratto sociale; nel rivedere il manoscritto dei *Delitti* per una nuova edizione ebbe cura di sopprimere le frasi che accennavano all'esistenza d'un patto anteriore alla società; e nella prefazione ammise l'esistenza del diritto e dei principî morali anteriormente al contratto, derivandoli dalla rivelazione e dalla legge naturale.

(1) *Opere* di CESARE BECCARIA (Milano, Bettoni, 1824), Volume unico, *Ricerche intorno alla natura dello stile*, Parte I, Cap. I, pag. 152. Anche la definizione dello stile (« lo stile consiste nelle idee e sentimenti accessorî che s'aggiungono ai principali in ogni discorso », *Op. cit.*, pag. 152) ricorda, come s'è accennato, il Condillac e il Dumarsais.

(2) *Op. cit.*, pag. 138-139.

(3) *Op. cit.*, pag. 139. Si noti anche il concetto giusto che il Beccaria aveva dell'ideologia, la quale secondo lui si riduceva alla psicologia *(Op. cit.*, pag. 138).

(4) Il Pilati era di Tassullo (Trentino); ebbe per qualche tempo una cattedra di giurisprudenza a Gottinga; e fu stimato assai da Federigo il Grande e da Giuseppe II.

Pensieri politici sulla corte di Roma (1783) combatteva le fraterie. L'abate calabrese Antonio Jerocades (1738-1805) voleva spiegar l'universo con la Fisi e la Legge o Temide. Ma più di tutti era divenuto incredulo il popolo grosso. A Venezia non si credeva se non « dai copi in suso, per Russò e Volter, — dai copi in zo, per tanti che ha da aver ». In un sonetto riferito dal Malamani (1) si legge: « Miracoli? eh, le xe cogionarie, — e ste cose in natura non se dà; — el mondo ancuo xe tropo iluminà — per butarghe in ti ochi ste scarpie. — Le xe imposture, le xe barbarie — de preti e frati, che s'ha imaginà — de guadagnar sora ste falsità: — le anime e i Santi, e i Cristi e le Marie. — Basta ben che credemo in quel de sora, — e anca qua ghe saria da dubitar, — perchè non gh'è chi l'abia visto ancora ».

Intanto varî filosofi scrivevano opere di sapore lockiano. Diamante Fuginelli, monaco benedettino della congregazione di Vallombrosa e professore di metafisica nel Collegio fiorentino della Santissima Trinità, nella sua opera *Principia Metaphysices geometrica methodo pertractata* (Florentiae, apud A. Bonduccium, 1755-58) identificò la metafisica, fondamento di tutte le scienze, con la *psicologia* (2), dividendola in *psicologia empirica* e *psicologia razionale*, e sostenendo che questa trae i suoi principî da quella (3); cercò di stabilire le leggi dei fatti psichici; nella questione dell'origine delle idee seguì Locke, ammettendo due fonti delle nostre conoscenze: la sensazione e la riflessione (4); in alcuni problemi (per es. in quelli sul rapporto fra anima e corpo e sull'origine dell'anima) professò una specie d'agnosticismo (5); tuttavia (press'a poco come faceva nello stesso periodo di tempo il Condillac) ammise la semplicità e immortalità dell'anima (6), e, contro Locke, sostenne essere impossibile a Dio stesso dare il pensiero alla materia (7); ammise anche la libertà umana (8). Cesare Baldinotti,

---

(1) V. Malamani, *Il settecento a Venezia*, I, 105-106, cit. dal Della Torre (*Op. cit.*, pag. 674 e seg.).

(2) Adam. Fuginelli, *Prin. metaph.* (ediz. cit.), Vol. I, pag. 2.

(3) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 5.

(4) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 142-145.

(5) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 140-142 e 147-148.

(6) *Op. cit.*, Vol. I, Cap. II. (7) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 92-95.

(8) *Op. cit.*, Vol. II, Cap. X.

professore prima nell'Università di Pavia, poi in quella di Padova, pur staccandosi in qualche punto dal filosofo inglese, ne illustrò e seguì la dottrina (*De recta humanae mentis institutione,* Ticini, Galeazzi, 1787; *Tentaminum metaphysicorum libri tres,* Patavii, Typis Seminarii, 1817): infatti affermò che nè con i sensi, che non penetrano fino alle cose in sè, nè con la riflessione, che si fonda sui sensi medesimi, si può conoscere l'essenza degli enti, e ammise che ogni nostra conoscenza non possa esser che di fatto. Furono lockiani o quasi anche Giuseppe Matteo Pavesio (1757-1800), professore di filosofia all'università di Torino, studioso pure delle opere di Leibniz, di Pascal, di Grozio (*Elementa logices ad Subalpinos per analysim sensationum et idearum delineata,* Taurini, 1793; *Elementa Metaphysices ad Subalpinos,* Taurini, 1794; *Elementa philosophiae moralis ad Subalpinos,* Ivi, 1795), che espose un sistema di facoltà il quale ricorda quello di Locke; Giuseppe Tettoni (*Dei principî del diritto morale e pubblico,* Bassano, 1771), che seguì ben da vicino Locke nell'esame e nella determinazione della legge morale; Giuseppe Capocasale (1754-1828), professore all'Università di Napoli (*Cursus philosophicus sive universae philophiae institutiones,* Neapoli, 1792; *Saggio di politica per uso dei privati,* Napoli, 1798; *Catechismo dell'uomo e del cittadino,* Napoli, 1821; *Il codice eterno ridotto in sistema, secondo i principii della ragione e del buon senso,* Napoli, 1822), che derivò tutte le idee dalle due fonti lockiane: sensazione e riflessione. Concetti lockiani s'incontrano anche nell'opera intitolata *Lettere VII teologiche e metafisiche, due delle quali inedite, contro i ragionamenti metafisici del Signor . . . . .,* Milano (Firenze), Ricchini, 1746 (1).

---

(1) Quest'opera fu edita sotto il nome dell'abate Giuseppe Clemente Bini (a cui l'attribuisce anche il Poli). Ma nel MELZI (*Op. cit.,* Tomo I, pag. 136) si legge che ne fu autore Giovanni Lami (1697-1770), celebre letterato, erudito e antiquario, che pubblicò a Firenze dal 1740 al 1769 le *Novelle letterarie* (Volumi 30). Appunto nelle *Novelle* (Tomi VI e VII) uscirono le prime cinque lettere; queste erano rivolte contro lo scritto *Della esistenza e degli attributi di Dio e della immaterialità ed immortalità dello spirito umano secondo la mera filosofia - Ragionamenti filosofici* (Lucca, Benedini, 1745), il quale fu pubblicato anonimo, ma è certo del dott. Giov. Alberto de Soria (1707-1767), professore di fisica

A diffonder la dottrina lockiana in Italia concorsero anche due filosofi tedeschi, il Mako e lo Storchenau, le cui opere si adoperavano come libri di testo in molte delle nostre scuole (1).

Questo movimento d'idee ebbe nuovo impulso dalla presenza stessa del Condillac in Italia durante la sua dimora a Parma (1758-1767). Allora la sua filosofia passò nelle scuole del ducato: fu infatti insegnata nel Collegio Alberoni di Piacenza da Giovannan-

---

all'Università di Pisa (vedi *Novelle lett.*, Tomo VII, col. 224, e T. XXVIII, 676-682; *Giornale de' letterati*, Firenze, 1745, Tomo IV, Parte I, pagine 185-201). Il De Soria affermava che tutte le prove sull'esistenza di Dio fossero problematiche; che una sola fosse sicura: quella della contingenza della materia. Ma il Lami sostenne che tale prova era nulla, perchè non si poteva dimostrare quella contingenza con i principî dell'avversario; del pari, secondo il Lami, il De Soria non era riuscito a provare che fra gli esseri contingenti ve ne fossero di capaci di felicità, onde non aveva dimostrato neanche che l'Ente necessario avesse somma bontà ed altri attributi. Il Lami in questa polemica cita varie volte il Locke (*Novelle*, Tomo VI, col. 810, e T. VII, col. 37); e, come il filosofo inglese, sostiene che noi non abbiamo se non un'idea imperfetta delle sostanze (il Lami parla con ammirazione del Locke anche in *Nov. lett.*, Tomo XVI, pag. 80; manifesta inoltre simpatia per la nuova scienza, ed esalta il metodo del Galilei in *Nov. lett.*, Tomo XVIII, col. 426-427). Tuttavia non direi che la sua opera sia propriamente lockiana.

Al Lami rispose, in difesa del Soria, GELASTE MASTIGOFORO (il P. FRANCESCO RAIMONDO ADAMI, servita) con le *Lettere all'eccellentissimo signor dottor Clemente Bini per communicargli le riflessioni fatte sopra le lettere critiche del medesimo scritte contro le dissertazioni anonime intorno all'esistenza di Dio ed all'immortalità dello spirito umano* (Lucca, Benedini, 1746-47). A Gelaste Mastigoforo rispose il P. CIALLI, monaco celestino mantovano, con le *Riflessioni sopra la lettera di Gelaste Mastigoforo in risposta alla prima scritta dal Sig. dott. Cl. Bini contro alcune dissertazioni metafisiche d'un professore di Pisa* (Firenze, Bonducci, 1747). Vedi MELZI, *Op. cit.*, Tomo I, pagine 441-42, e Tomo II, pag. 440.

(1) *Compendiaria Metaphysicae institutio* P. MAKO, editio prima veneta, 1771; SIGIS. STORCHENAU *in Academia Vindobonensi Logices et Metaphysicae professoris Institutiones*, editio quarta, Venetiis, 1791. Queste opere son citate qualche volta dal Soave. Per tutta questa parte vedi POLI, *Op. cit.*, Vol. IV, § 336; *Biografia degli Italiani illustri* pubbl. dal De Tipaldo, articoli Pavesio, Capocasale etc.

tonio Comi (« che », come dice il Romagnosi, « aggiungeva ad una soavità di carattere meraviglioso un sapere profondo attinto alle più sane fonti della moderna induttiva filosofia ») (1), e nell'Università di Parma da Francesco Pizzetti (1756-1811), che vi tenne dal 1780 al 1805 la cattedra di logica e di metafisica, per cui scrisse delle *Institutiones logicae* (Parma, 1798) rimaste inedite, le quali negli ultimi anni di sua vita ridusse per buona parte in lingua italiana col titolo di *Istituzioni di ideologia* (nel 1786 le aveva chiamate *Logicae et Metaphysicae Cursus*) (2).

Bisogna però subito dire che l'importanza del Collegio Alberoni per il condillachismo è stata, forse perchè ne uscirono il Gioia e il Romagnosi, esagerata. Infatti Carlo Cattaneo (*Saggi di filosofia civile,* pag. 101) ci fa sapere che testo di filosofia nel detto Collegio era il complesso delle opere di Cristiano Wolf; e il Bersani (3) scrive che nella lunga serie delle tesi filosofiche che pel corso di più che mezzo secolo si esposero ogni anno e si difesero pubblicamente dai collegiali si trova che si studiarono tutti i sistemi filosofici, e se ne pigliava ciò che era più conforme alla comune opinione e al parlare filosofico del tempo; e in vero, oltre il Gioia e il Romagnosi, ne uscirono Alfonso Testa, che dal sensismo passò al criticismo di Kant, e il Burroni, che con

---

(1) *Elogio storico di M. Gioia* (in *Opere storico-filosofiche e letterarie* di G. D. ROMAGNOSI riordinate e illustrate dal De Giorgi, Volume unico, Parte II, Milano, Perelli e Mariani, 1844, pag. 854).

(2) Lasciò inedite anche delle *Quaestiones metaphysicae*. Tradusse le *Opere filosofiche* di MOSÈ MENDELSOHN (Parma, 1800) e le *Ricerche sulle bellezze della pittura* di DANIELE WEBB (Parma, 1804). Vedi *Memorie degli scrittori e letterati parmigiani raccolte dall'* AFFÒ *e dal* PEZZANA, Parma, Ducale Tip., 1833, Tomo VII, pag. 651.

(3) STEFANO BERSANI, *Memorie storiche sull'origine e vicende del Collegio Alberoni,* Piacenza, Solari, 1867-1882, pag. 236. Il Collegio fu fondato ed ebbe nome (il 1732) dal famoso cardinale Alberoni, che tanta parte ebbe come Ministro alla Corte di Spagna. Fu affidato ai Missionari o Preti della Missione. Il cardinale Alberoni lasciò scritto nel testamento che nel Collegio dovessero accogliersi gratuitamente, senza spesa alcuna, cinquantaquattro giovani poveri della provincia, che avessero studiato con profitto le lettere umane, perchè nel corso di nove anni vi approfondissero le scienze filosofiche, fisiche e morali,

S. Tommaso alla mano difendeva Rosmini. L'unico professore condillachiano del Collegio che si ricordi è il Comi; nessun altro (1). Romagnosi, come vedremo, vi conobbe per caso il *Saggio* del Bonnet. Non so quindi dove stia la tanto decantata efficacia del Collegio Alberoni per il diffondersi della filosofia condillachiana.

Forse più notevole fu l'azione che il Condillac, pur menando vita ritirata, esercitò direttamente a Parma sui personaggi di Corte. Ivi fu suo amico Carlo Gastone della Torre di Rezzonico, di Como (1742-1796), colonnello della milizia di Parma, succeduto al Frugoni, come segretario perpetuo, nell'Accademia di Belle Arti (1769), che espresse la sua ammirazione per il filosofo francese nel *Ragionamento sulla filosofia del secolo XVIII* (1778) e, più che mai, nel poemetto *L'origine delle idee* (1778), dedicato al Condillac stesso, in cui, dopo aver descritto la finzione della statua, affermava: « Memoria, paragon, giudizio, — meraviglia, bisogno, odio ed amore — tutto è sentir » (2).

Si pubblicarono anche varie versioni delle opere del Condillac, fra le quali la *Traduzione del Saggio sopra l'origine delle umane*

---

allo scopo precipuo di dar buoni sacerdoti alla diocesi di Piacenza o, quanto meno, buoni medici e leggisti. Tutta la disciplina, istruzione ed educazione dell'Istituto era diretta a formare ecclesiastici; ma non tutti gli alunni si consacravano realmente allo stato sacerdotale. I Missionarî del Collegio furono accusati di giansenismo e di giacobinismo dai Gesuiti; e più tardi, durante il Risorgimento, di liberalismo e di rosminianismo. Vedi *Memorie istoriche della fondazione ed erezione del nuovo collegio ecclesiastico di San Lazaro dall'E.mo e R.mo Sig. Cardinale Giulio Alberoni fatte in vicinanza di Piacenza sua patria*, Faenza, 1739, presso l'Archi Impressor Vescovile Camerale e del Santo Uficio, e BERSANI, *Op. cit.*

(1) Anzi il MOLINARI (*La filosofia e la vita di A. Testa*, Parma, Grazioli, 1864, pag. 112) afferma che nel Collegio, quando c'era il Testa (che v'entrò il 1799), quantunque in filosofia il Condillac vi tenesse il campo, pure gl'ingegni si dibattevano per togliersi dalle pastoie del sensismo.

(2) Vedi *Opere* (raccolte dal Mochetti), Como, Ostinelli, 1815-30. Il Rezzonico scrisse anche altri poemetti, tra i quali ricorderemo il *Sistema dei cieli*, in cui mette in versi il sistema copernicano e newtoniano, e l'*Agatodemone*, ove il genio del bene, dopo viaggi molti, giunge a Parma, e di su una nuvola indica al poeta le fabbriche stupende e

cognizioni per opera di Tommaso Vincenzo Falletti (Roma, 1784), *La logica,* tradotta dall' ab. Luigi Roverelli (Venezia, 1788, 1793, 1819; Bologna, 1804), *Le opere,* tradotte dall' ab. Marco Fossadoni (Venezia, Santini e Zerletti, 1792-99), il *Costrutto generale che deve ricavarsi dallo studio della Storia,* tradotto da L. A. Losci (Venezia, Storti, 1789), le *Opere metafisiche* (Pavia, Bizzoni, 1819), il *Corso di studî* (Napoli, Stamperia del Ministero, 1815).

La filosofia condillachiana incontrò, sì, qualche opposizione, per es. quella dell' ab. giansenista Pietro Tamburini di Brescia, professore di morale cristiana e poi di filosofia morale e di diritto naturale all' Università di Pavia (1) (*Introduzione allo studio della filosofia morale,* Pavia, Galeazzi, 1797; *Elementa iuris naturae,* Mediolani, 1815; *Cenni sulla perfettibilità dell' umana famiglia,* Milano, Ferrario, 1823), il quale, pur approvando, come sappiamo, le riforme religiose francesi, combattè la morale dei sensi e dell' amor proprio, riponendo l' obbligazione morale nel bisogno della perfezione, e attaccò anche il Condorcet, sostenendo che l' uomo è perfettibile fino ad un certo punto, non indefinitamente, e ch' egli può giungere alla perfezione per opera non dei poteri suoi naturali, ma d' un prodigio soprannaturale. Al Condillac si opposero pure il Falletti, che aggiunse delle note critiche alla traduzione del *Saggio* citata, nelle quali al principio della sensazione sostituiva quello della ragion sufficiente e l' idea dell' ente in universale derivata dal sentimento dell' Io; e il Draghetti, che provò la vanità del tentativo condillachiano e bonnetiano di spiegare il sistema delle facoltà dell' anima coi sensi e col movimento delle fibre cerebrali (*Psychologiae specimen, auctore* ANDREA DRAGHETTO *S. J. Metaphysicae Professore in Collegio Braidensi,* Parmae, 1818; *Ethica,* Regii, 1818) (2). Ma oramai il Condillac in Italia trionfava.

---

gli abbellimenti della città. Il Rezzonico fu in corrispondenza con Federigo II e con Voltaire. Nei suoi viaggi aveva conosciuto il famoso Cagliostro, il quale poi, carcerato a Roma, dichiarò in processo che anche il Rezzonico apparteneva agl' *Illuminati.* Perciò il duca di Parma intimò subito a questo di lasciare gli ufficî affidatigli.

(1) Nel 1792 però Francesco I, cedendo alle istanze di Roma, rimosse dall' Università di Pavia tanto il Tamburini quanto lo Zola.

(2) Si staccarono dal sensismo anche Tommaso Rossi, abate di Montefusco (prov. di Avellino), contemporaneo del Vico, il cui libretto *La*

Fra le opere che sanno d'ideologia condillachiana si ricordano: *Sulla riflessione* (Aia, 1788) di Girolamo Boccalossi, il quale, dopo aver identificato la riflessione col pensiero, ridusse le idee alle sensazioni, ammettendo il principio che è meglio sentir le cose anzichè intenderle; il *Saggio sulle passioni* di Francesco Barkovich dalmatino, il quale derivò tutti i moti dell'animo dalla sensibilità e dall'amor proprio; le *Istituzioni di metafisica* (Genova, 1804) di Michele de Tomaso, il quale considerò la facoltà di sentire come l'essenza e la scaturigine di tutte le altre; la *Lettera critica del senso morale* (1808) di Girolamo Prandi, professore di fisica a Mantova e poi di diritto naturale e sociale a Bologna, che confutò la teoria del senso morale, e sostenne il sensismo condillachiano fondando l'etica sull'amor proprio e sull'interesse; l'*Analisi della sensibilità, delle sue leggi e delle sue diverse modificazioni considerate relativamente alla morale e alla politica* (Milano, 1801) di Francesco Lomonaco (1772-1810), opera schiettamente condillachiana, in cui l'autore, medico, considerava la psicologia come scienza madre, dalla quale derivano e la logica e l'etica e l'estetica e la politica, e alla quale servono di fondamento l'anatomia e la fisiologia; i *Discorsi letterari e filosofici* (Milano, Silvestri, 1809)

---

mente sovrana s'ispirava ad un idealismo che ebbe il consenso dell'autore della *Scienza Nuova;* Vincenzo Miceli (vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. VI, pag. 356), che rinnovò le speculazioni degli Eleati sull'essere (*Diritto naturale,* Napoli, 1776); il Pini, autore della *Protologia analysim scientiae sistens ratione prima exibitam* (Mediolani, apud Iustum Ferrarium et Soc., 1803), ammirata dal Rosmini; il De Horatiis, il Mastrofini ed altri. Vedi FERRI, *Essai* citato, pag. 8; POLI, *Op. cit.,* Vol. IV, §§ 367 e 376; F. CICCHITTI-SURIANI, *I primordi del Kantismo in Italia,* Parte I (L'antikantismo), Roma, Tipografia delle Terme Diocleziane, 1892, pag. 13-15. Va anche ricordato G. Batt. Giovio (1748-1814), che scrisse contro la filosofia in voga un *Saggio sopra la religione* (Milano, Galeazzo, 1774), le *Lettere contro il filosofismo ateo* (in *Novelle politico-letterarie* di Mantova, N. 21) e *Operette ed epiloghi interessanti la religione ed il cuore* (Como e Milano, 1793, 1796 e 1799). Per il Giovio vedi *Biografia* del De Tipaldo, Vol. II.

Contro l'Helvétius scrisse G. Batt. Almici (1717-1793) nelle sue *Osservazioni sopra il libro del sig. Elvezio intitolato lo Spirito* (Brescia, Bossini, 1766). Vedi *Biografia* del De Tipaldo, Vol. I, articolo Almici.

del Lomonaco stesso (1); le *Lezioni di analisi delle idee* (Milano, 1807) e i *Discorsi filosofici* (1806) del prof. Idelfonso Valdastri, che considerò come criterio del vero il *senso intimo,* e, limitando la filosofia all' analisi delle idee, esaminò le facoltà dell' anima e specialmente quella di sentire, dalla quale fece derivare tutte le altre, come anche tutte le idee; i *Piaceri dello spirito o sia analisi dei principî del gusto e della morale* (Bassano, Remondini, 1790) di G. Batt. Corniani (1742-1813), che dedusse i principî del gusto dall' analisi dei sensi, e mostrò la natura affine del bello e del bene; il *Del Bello - Ragionamenti* (Firenze, Molini, 1808) di Leopoldo Cicognara (1767-1834), che applicò all'estetica i principî del sensismo (2); il *Saggio sulla filosofia delle lingue applicato alla lingua italiana* (Padova, 1785) di Melchiorre Cesarotti (1730-1808) (3). Ricorderemo ancora il cappuccino Lodovico Gemelli (1757-1833), studioso delle opere di Condillac, di Diderot, di D' Alembert e di tutfi i filosofi oltremontani, il quale pubblicò dei *Saggi di filosofia morale diretti alla gioventù* (Napoli, 1801) e degli *Elementi di storia filosofica* (Napoli, 1793); Giuseppe Piazzi (1746-1826), astronomo e matematico, cultore anche di studî filosofici, il quale sostituì, insegnando all'Accademia di Palermo, ai vecchi libri vuoti d' idee, il Locke e il Condillac, e lasciò inedite delle *Istituzioni di logica e metafisica* (4); Cristoforo Sarti, pro-

---

(1) Sul Lomonaco vedi NATALI, *Op. cit.*, pag. 337 e seg. *(Francesco Lomonaco e il nazionalismo nell' età napoleonica).*

(2) Il Cicognara stabilì la solita distinzione fra *bello naturale* e *bello artificiale,* riponendo quest' ultimo o nel ritrarre fedelmente gli oggetti della natura o nel riunire le loro parti più perfette, formandone un modello ideale (nel qual caso il bello si dice propriamente *ideale*). Quanto poi all' origine e alla causa psicologica del bello, la ripose nelle « impressioni empiriche del sensorio prodotte da una forza violenta che in noi desta il sentimento del bello e del sublime », dichiarando impenetrabile e misteriosa la sensazione di piacere estetico. Vedi POLI, *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 779-780; *Biografia* del Tipaldo, Vol. X, pag. 35-52. Il Cicognara è autore anche d' una *Storia della scultura dal suo risorgimento in Italia fino al secolo di Canova* (Volumi VII, 2ª Ed., Prato, Giachetti, 1823) e di molti articoli su opere d'arte.

(3) Cfr. per tutti questi filosofi POLI, *Op. cit.*, Vol. IV, § 368.

(4) Per il Gemelli e il Piazzi vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. I, articoli rispettivi.

fessore all' Università di Pisa, che rivelò nelle sue opere un certo acume critico e un certo spirito d' indipendenza pur di fronte alle teorie di Locke e di Condillac (CHRISTOPHORI SARTI *in Academia Pisana philosophiae rationalis artis criticae ac metaphysicae publ. prof. Dialecticarum institutionum libri duo,* 1ª edz. Pisis, apud fratres Pizzornos, 1777, 2ª edz. Lucae, Bonsignori, 1787; *Psychologiae specimen,* 1ª edz. Pisis, 1779, 2ª Lucae, 1791; *Specimen theologiae naturalis,* 1ª edz. Pisis, 1780, 2ª Lucae, 1791) (1), e si occupò in

(1) La più importante di queste opere è la psicologia, con cui il Sarti intende divulgare e chiarire la filosofia condillachiana, quantunque, come s' è detto, non segua ciecamente il filosofo francese. È divisa in tre libri. Il primo di questi tratta delle sensazioni in generale, e mostra come sia loro presupposto l' unione e l' azione reciproca dell' anima e del corpo: unione e azione che è un fatto certissimo, quantunque misterioso. Gli elementi sensoriali che appartengono al corpo sono lo stimolo dell' oggetto sensibile e la modificazione dell' organo senziente; gli elementi che appartengono all' anima sono o elementi d' intelligenza o elementi d' appetizione e di desiderio. I primi risultano dalle attività intelligenti, dalle idee, prodotti di queste attività, e dai segni, per mezzo di cui sempre più si sviluppano le forze intelligenti e si moltiplicano le idee. I secondi poi dipendono dalla natura conosciuta del bene e del male e dal sentimento destato di piacere e di dolore, e quindi dagli effetti che ne nascono. Notevole è la parte dell' opera riguardante i sentimenti, i desiderî e le passioni. Il secondo libro tratta delle sensazioni in particolare, e ne distingue tre specie. La prima comprende le sensazioni che danno alla mente solo conoscenza delle sue proprie idee, ossia le nozioni soggettive: tali sono le sensazioni visive, uditive, olfattive e gustative; la seconda comprende le sensazioni tattili, che fanno passare la mente dalla conoscenza di sè stessa a quella dei corpi esterni; la terza abbraccia le sensazioni per mezzo di cui la mente dalla conoscenza del fisico e del sensibile si solleva a quella del metafisico e del morale: di tal genere sono specialmente le sensazioni dell' udito, giacchè per mezzo delle parole noi, contrassegnando le idee, possiamo analizzarle meglio e progredire così nelle scienze. Il Sarti si ferma a lungo a parlare del tatto, sostenendo la tesi del Condillac che il tatto sia un senso privilegiato, che corregge gli altri e ci fa conoscere lo spazio; egli anzi dissipa con molto acume le obiezioni mosse contro la teoria del filosofo francese dal filosofo svizzero-tedesco Giovanni Bernardo Merian (1723-1812), il quale dal 1749 al 1804 scrisse varî articoli, in *Mémoires* dell'Accademia di Berlino, specie *Sur le problème de Molyneux*

particolar modo del problema del Molyneux sostenendo la tesi del *Traité des sensations* del Condillac in *L'ottica della natura e dell'educazione indirizzata a risolvere il famoso problema del Molyneux* (Lucca, Bonsignori, 1792) e in un'*Appendice all'ottica della natura e dell'educazione, o sia Risposta alle censure di un professore anonimo* (Lucca, Bonsignori, 1792) (1).

Sono infine importanti due pensatori, che, quantunque non si possano dire condillachiani veri e proprî, seguirono il movimento ideologico del tempo, e scrissero opere prettamente empiriche: voglio dire Marcantonio Vogli, barnabita, e Ubaldo Cassina. Quegli, professore d'etica prima a Palermo, all'Università di Bologna poi, e rettore del Collegio civico di S. Luigi in questa città, scrisse *Della natura del piacere e del dolore* (Livorno, 1772), operetta comprendente tre lettere (dedicate al Granduca di Toscana Pietro Leopoldo), nelle quali, fondandosi sempre sui fatti, egli cercò di determinare le leggi che regolano i sentimenti di piacere e di dolore (2); pubblicò anche le *Istituzioni di filosofia*

(1770-1779). Il terzo libro tratta delle conseguenze più notevoli che risultano dalle sensazioni e dai loro caratteri; si occupa quindi della spiritualità e immortalità dell'anima, della libertà etc. In quest'opera (pag. 19 della 2ª edz.) pone fra i condillachiani, oltre il Beccaria e il Verri, anche il Soave e il Testa; e cita la traduzione soaviana del Compendio del *Saggio* del Locke (pag. 140-141).

Nella Logica o Dialettica si occupa dell'analisi e della sintesi. Riconosce che nel ragionamento sintetico si parte dagli assiomi; ma questi secondo lui s'ottengono mediante l'astrazione; perciò non si possono dire innati (pag. 84 della 2ª edz.). Le idee astratte si derivano dalle concrete, perciò presuppongono la conoscenza dei sensibili; quindi è falsa l'opinione secondo cui gli assiomi sono il fondamento delle altre verità. Nella Teologia sostiene il teismo, combattendo specialmente il barone d'Holbach.

(1) Vedi *Giornale de' lett.*, Tomo LXXXVI, Pisa, 1792, pag. 88-104, e Tomo LXXXVIII, 1792, pag. 106-124.

(2) Nella prima lettera esamina il piacere, e ricava dall'esperienza tre teoremi: 1° il piacere, quando viene dopo il dolore, appare più grande, perchè il dolore si volge in piacere, e, così cambiato, rende il piacere maggiore (perciò il bere dopo la sete, il mangiare dopo la fame, il riposare dopo la stanchezza sono graditissimi); 2° il piacere, venendo dopo un piacere più grande, appare piccolo e scarso più di quello che

morale (Bassano, Remondini, 1789), nelle quali considerò l'uomo della natura prima che fosse entrato in società, e trovò che egli ha il diritto naturale di conservarsi; onde riguardò come principio della morale il diritto di conservazione, dal quale tuttavia non ricavò l'egoismo, chè tutti han diritto di difendersi e di conservarsi, perciò ciascuno deve rispettare i diritti degli altri e non offenderli; quindi la verità del cristianesimo e della morale altruistica.

Ubaldo Cassina, professore di filosofia morale all' Università di Parma, scrisse: *Saggio analitico sulla compassione* (Parma, Stamperia reale, 1772) (1), opera senza dubbio notevole (2), *De morali*

---

sia, perchè l'eccesso di quel che era prima diventa dolore, ed elide, così, alcuni gradi di esso, onde impicciolisce; 3° il piacere, venendo dopo un piacere più piccolo, rimane così com'è. Nella seconda lettera stabilisce un altro teorema: che cioè i piaceri sono in certo modo formati tutti di una stessa sostanza; la differenza loro sta tutta nel più e nel meno; e, se essi ci appaiono diversi, ciò dipende dalle diverse vie per cui corrono all'animo. Si occupa poi del uolore, e sempre dall'esame dei fatti deriva altri tre teoremi: 1° il dolore, quando viene dopo un piacere, si fa più grande, perchè il piacere si cambia in dolore, e, unito così ad esso, lo fa sembrare maggiore; 2° il dolore, quando viene dopo un dolore più grande, diminuisce, poichè l'eccesso di quello più grande, rivolto in piacere, cancella e toglie alquanto di esso; 3° il dolore, venendo dopo un dolore più piccolo, rimane così com'è. Da questi teoremi ricava de' corollarî (per es. che le persone più allegre devono esser soggette a malinconie più profonde, perchè in esse il dolore è sempre consecutivo al piacere). Molte altre questioni s'intrecciano con quelle a cui abbiamo accennate. L'autore ritiene che la natura abbia stabilito in ogni uomo una specie di equilibrio tra la somma di tutti i piaceri e quella di tutti i dolori, il quale non possa esser turbato se non dalla morte. Nel *Giornale de' letterati* (Pisa, 1774, Tomo XIII, pag, 222) è attribuito al Vogli il merito d'aver incitato il Verri a ricalcare (nel suo *Discorso sull'indole del piacere e del dolore*) « le orme medesime e a proseguire con somma gloria il già intrapreso cammino ».

(1) Quest'opera è citata e in parte criticata dal GIOIA (*Ideologia*, Vol. II, Parte II, Cap. IX, § 2). Fu tradotta in tedesco dal Pockels (1790) e letta e criticata dallo SCHOPENHAUER (*Le fondement de la morale*, Trad. Bastian, Paris, Flammarion, pag. 229). Vedi anche *Giornale de' lett.*, Pisa, 1772, Tomo VIII, pag. 116-153.

(2) Nella prefazione mostra che la fisica e la morale sono somiglianti, perciò vuole che in questa, come in quella, si abbandonino le

disciplina humanae societatis libri duo (Parmae, ex Typographia

---

astrazioni e i sistemi, e si studii la natura umana ne' suoi fenomeni. Han dato motivo alle sue meditazioni, com'egli stesso scrive, Rousseau (di cui segue nel Capitolo I della Parte II la dottrina del contratto sociale) con l'*Emilio* e Bonnet col *Saggio analitico*. Si noti pure che nella spiegazione dell'istinto (Parte I, Capitolo IV) segue il Condillac. L'opera è divisa in due parti: nella prima si discorre della natura della compassione; nell'altra si va investigando l'efficacia esercitata da questa sul vivere sociale. La compassione è per il Cassina un fenomeno essenzialmente sociale, poichè implica l'esistenza dei nostri simili, dei cui mali noi ci affliggiamo (quindi impropriamente si dice *compatir sè medesimo*). I mali di cui ci rende sensibili la compassione sono di due specie: *reali* e *immaginarî* (*d' imitazione*). Il Cassina parla prima di quelli reali. Non può provare compassione, egli dice, chi non abbia sperimentato mai sensazioni dolorose. Se invece noi le abbiam provate, le conserviamo nella memoria; e, se vedremo qualche infelice in uno stato simile a quello nostro passato, associeremo nella mente due sensazioni, quella che abbiamo già provata e che ci torna ora in mente, e quella che proviamo alla vista dell'infelicità altrui. Allora l'idea delle nostre sventure passate ci turba e affligge; e questo dolore, senza che ce n'accorgiamo, si trasferisce nell'individuo che soffre, si identifica con lui; e perciò ci sembra di patire in lui, non già in noi medesimi. Quindi cerchiamo di sollevarlo, e pare che in quest'atto nulla pensiamo al sollievo di noi medesimi, mentre in fondo tale premura di aiutarlo non è altro che una premura di liberar noi dallo stato doloroso in cui siamo. Dal che segue che la compassione è un modo di essere dell'amor proprio (Parte I, Cap. I). Spiegata così la compassione dei mali reali, il Cassina passa a quella dei mali d'imitazione, ossia dei mali imitati dagli attori a teatro e dall'arte in genere; e sostiene che noi qui prendiamo come realtà ciò che invece è imitazione di questa, e, allora, naturalmente, accade quel che nei mali reali (trasferiamo il nostro dolore negli attori, e c'identifichiamo con essi). Nella Parte II mostra come la compassione abbia efficacia sui doveri sociali e sulle virtù pubbliche. I doveri dell'uomo consistono nell'astenersi dalle azioni che recano dispiacere agli altri; ora, se intendiamo di compiere atti che cagionino affanno al prossimo, corriamo subito col pensiero agli effetti dolorosi che quegli atti produrrebbero nella sensibilità altrui; allora si compie l'associazione d'idee indicata; sentiamo l'impressione dolorosa altrui come se fosse in noi; e perciò ci asteniamo da azioni dolorose agli altri. Per motivi analoghi la compassione ha efficacia sulla virtù (abito di compiere azioni utili alla società).

regia, 1778), in cui fondò l'etica sulla ricerca della felicità (1), e *Congetture sui sogni* (Parma, 1783), in cui sostenne che i sogni non sono capricci passeggeri e vani della nostra immaginazione, ma possono essere un mezzo per comprendere e interpretar meglio il nostro carattere, che è un prodotto abituale delle idee e dei sentimenti.

Neppure i grandi poeti rimasero estranei al movimento ideologico. L'Alfieri si educò da sè sugli enciclopedisti. Di Voltaire lo allettavano singolarmente le prose; lesse Montesquieu di capo in fondo ben due volte, con diletto e fors'anche con qualche suo utile. Invece il libro dell'Helvétius *De l'esprit* gli produsse « una profonda ma sgradevole impressione » (2). Nomina Locke, insieme con Machiavelli, con Bayle e Rousseau, « fra i moderni che hanno veramente illuminato il mondo, sviscerando le facoltà e i diritti dell'uomo » (*Del principe e delle lettere,* Libro II, Cap. 4); e alla filosofia lockiana e condillachiana è inspirato il sonetto sull'anima (*Opere,* XI, pag. 187), in cui si leggono i seguenti versi: « Veder, toccar, udir, gustar, sentire: — tanto, e non più, ne diè Natura avara; — indi campo vi aggiunse ampio al fallire » (3).

Più profonda è la simpatia del Parini per la cultura francese. Il *Giorno,* insieme col dialogo *Della nobiltà,* non è che una satira amara dell'antico regime crollante. Egli salutò la Rivoluzione nell'ode *La gratitudine* (versi 255-256), quantunque più tardi (nell'ode *A Silvia*) riprovasse « gli eccessi del secolo spietato ». Si noti pure che forse da uno scritto di Pietro Verri, da noi sopra ricordato, egli trasse ispirazione per la sua ode su *L'innesto del vaiolo,* e per l'ode *L'impostura* dal *Tempio dell'ignoranza* del Verri stesso (nel *Caffè,* giugno, 1764) (4). Nel *Mezzogiorno* ricorda *i novi sofi*

Il P. Innocente Ansaldi (per il quale vedi Poli, *Op. cit.,* Vol. IV, pag. 656-657) criticò il *Saggio* del Cassina, che rispose con alcune *Lettere* (Pesaro, 1779).

È noto che ai giorni nostri il fenomeno di sentir sè in altri è stato dal Lipps detto *Einfühlung* e considerato come il fondamento dell'altruismo, mentre il Cassina vi trova dell'egoismo. Vedi Lipps, *Die ethischen Grundfragen,* Hamb. und Leipzig, 1905.

(1) Vedi *Giornale de' lett.,* Pisa, 1779, Tomo XXXV, pag. 73-91.

(2) Alfieri, *Vita,* Milano, Sonzogno, 1887, pag. 96.

(3) Natali, *Idee costumi* etc., pag. 93.

(4) Vedi Mestica, *Compendio storico della lett., ital.,* III, pag. 194-198;

che la Gallia e l'Alpe — ammirando (1) *persegue,* dei quali nomina Voltaire, *morbido Aristippo del secol nostro,* e Rousseau, *novo Diogene dell'auro sprezzatore e della opinione dei mortali;* e dichiara d'esser d'accordo con loro nella lotta per l'eguaglianza degli uomini, ma di staccarsene nell'irreligiosità (versi 941-1020). Specialmente con Voltaire il Parini ha una certa affinità intellettuale: come ha osservato il Natali, entrambi sono studiosi dei bisogni e delle piaghe della società; il Tempio dell'Impostura, nell'ode citata del Parini, ricorda il Tempio della Sciocchezza della *Pulcella* (III, 35); l'orrore per l'inquisizione domenicana è comune a Voltaire (vv. 24-8) e all'autore dell'*Auto da fè;* l'estetica pariniana è l'estetica di Voltaire. Inoltre egli, al pari di Rousseau, nel frammento *A gentil donna,* scioglie un inno alla Natura, che chiama *madre amante* dei mortali (*L'innesto del vaiolo,* v. 132); perciò consiglia gli uomini a vivere *sotto a le leggi sante — de la natura in suo voler costante* (*La tempesta,* vv. 109-10). Infine, quantunque nei versi 227-37 del *Mattino* derida la psicologia dei sensisti fondata sulla fisiologia, pure più tardi (come ci fa sapere il Salveraglio) li cancellerà (2), e, nei *Principî di belle lettere,* s'accosta al Condillac e agli altri ideologi francesi quando scrive: « L'uomo cerca perpetuamente la felicità, e questa non consiste in altro che nelle sensazioni piacevoli » (3).

Dopo questa preparazione è facile immaginare quale accoglienza trovassero i Francesi in Italia, specie in Lombardia, tanto più che ivi durante l'impero di Leopoldo II erano state soppresse le riforme di Giuseppe II, e poi, sotto Francesco II, l'erario era stato smunto. Agli ultimi d'aprile e ai primi di maggio del 1796 cominciarono le inquietudini dei governanti di Milano; si ordinarono preghiere pubbliche, si portarono in giro le reliquie. Il 7 maggio, due giorni prima d'andarsene, gli Austriaci armavano

---

PARINI, *Le odi, il Giorno e altre poesie minori* annotate da G. Mazzoni, 3ª edz., Firenze, Barbera, 1903, pag. 19; VERRI, *Opere* citate, Vol. I, pag. 287-291.

(1) Variante: *esecrando.*

(2) Vedi PARINI, *Le odi, il Giorno e altre poesie minori* annotate dal Mazzoni, pag. 162, nota al verso 237.

(3) NATALI, *Op. cit.*, pag. 46, 77, 84, 87, 178.

il paese: il governatore, per mantenere la tranquillità e l'ordine, chiamò in attività la milizia urbana dai diciotto ai sessant'anni, comandata dal duca Galeazzo Serbelloni (un cospiratore!) e da altri. Le mosse di Bonaparte dirette a tagliar la ritirata all'esercito del Beaulieu e a coglierlo alle spalle, costrinsero l'arciduca Ferdinando ad abbandonare Milano il 9 maggio. Partì seguito da alcuni fedeli, tra i quali il principe Albani e il marchese Litta, lasciando una Giunta e, nel Castello, una guarnigione. Se n'andò senza insulti e senza rimpianti. I partigiani dei Francesi non presero alcuna iniziativa; solo alla porta del palazzo dell'arciduca fu posto un fantoccio che lo raffigurava, e poi, fra le risa e lo schiamazzo del volgo, gli fu appiccato fuoco (1). L'undici maggio Carlo Salvador comparve per le vie con la coccarda tricolore, e trovò imitatori. A Porta Romana fu inalzato l'albero della libertà; e il *Circolo dei patriotti,* trasformato in *Società popolare,* fece tentare l'assalto al Castello. Il 13 maggio Massena entrava a Milano; poi giungeva Bonaparte su di un cavallo bianco, circondato da generali e da ufficiali prigionieri, e accolto assai festosamente. I Francesi s'accampavano senza tende, marciavano alquanto in disordine, erano vestiti di colori diversi, e stracciati, privi di scarpe; alcuni non avevano armi. A Milano sventolò subito il vessillo francese; si adottarono le coccarde tricolori, le nuove foggie del cappello tondo, i calzoni lunghi, i capelli corti. La *Società popolare* tenne la sua prima seduta la sera del 17 maggio; il 18 piantò solennemente un albero della libertà in piazza del Duomo; vi comparvero gli emblemi massonici, che fino allora non erano stati visti mai in pubblico: segno dell'adesione al nuovo ordine d'idee da parte della massoneria (2). Ai Francesi si offrivano balli, luminarie,

---

(1) Narra Stendhal nella *Chartreuse de Parme* che l'arciduca faceva commercio di grano, e impediva ai contadini di venderne fino a che egli non avesse riempiti i suoi magazzini. Nel maggio 1796, tre giorni dopo l'entrata dei Francesi, un giovane pittore, di nome Gros, venuto con l'esercito liberatore, disegnò nel gran Caffè dei Servi, su un pezzo di carta, il grosso arciduca; un soldato francese gli dava un colpo di baionetta nel ventre, e, invece di sangue, ne usciva una quantità incredibile di grano. Il disegno piacque tanto, che fu stampato, e ne furono vendute venti mila copie.

(2) TIVARONI, *Op. cit.,* Tomo I, pag. 91 e seg.

festini, canti, discorsi. I soldati d'oltr'Alpe, narra Stendhal (1), spettatore oculare, ridevano e cantavano tutto il giorno; essi avevano meno di venticinque anni; il loro generale in capo, che ne aveva ventisette, passava per l'uomo più maturo del suo esercito. Quest'allegria, questa giovinezza, questa spensieraggine corrispondevano in una maniera buffa alle prediche furibonde dei frati, che da sei mesi annunziavano dall'alto del pulpito che i Francesi erano mostri, obbligati, sotto pena di morte, a incendiar tutto e a tagliar la testa a tutti. Nelle campagne si vedeva sulla porta delle capanne il soldato francese intento a cullare il figliuolo della padrona di casa, e quasi ogni sera qualche tamburino improvvisava un ballo suonando il violino. Siccome le controdanze riuscivano troppo difficili e complicate perchè i soldati, che del resto non le conoscevano punto, potessero insegnarle alle donne del paese, queste stesse eseguivano dinanzi ai giovani Francesi la monferina, il saltarello e altre danze italiane.

A Milano accorrevano rivoluzionarî da tutta Italia: Salfi da Roma, Gioia da Piacenza, Ranza dal Piemonte, Gorani dalla Svizzera, e altri, che si univano al Salvador e al Rasori. Nei giardini pubblici si stabiliva una società di pubblica istruzione; tribune si ergevano alla Rosa e a S. Sebastiano. Innumerevoli giornali nascevano e si diffondevano: il *Termometro politico,* il *Giornale degli amici della libertà ed uguaglianza,* il *Tribuno del popolo,* l'*Amico del popolo,* il *Giornale rivoluzionario,* l'*Estensore Cisalpino*, il *Foglio dei fogli,* il *Giornale senza titolo* etc. (2). Presso gli scalini del Duomo si aprì la prima sala di lettura per giornali a dieci soldi al giorno e a quattro lire al mese (3). Un soffio di caldo entusiasmo agitava la folla. Un cappuccino si taglia la lunga barba e l'appende con la tonaca all'albero della libertà; il Padre Appiani, sessuagenario, professore di teologia, balla in Duomo la *Carmagnola.* Nel Circolo della Rosa una donna offre, tra gli applausi scroscianti dell'assemblea, la sua mano a chi le porterà la testa del papa. I Giacobini si adunavano nei Circoli costituzionali, dove

---

(1) *Chartreuse de Parme,* pag. 7-10.

(2) TIVARONI, *Op. cit.,* Tomo I, pag. 101.

(3) F. MOMIGLIANO, *Ugo Foscolo giornalista democratico della Rep. Cisalpina* in *Secolo XX,* 1° Maggio 1818.

professavano il *teofilantropismo,* la credenza cioè in un Essere supremo, onnipossente e buonissimo, il cui culto, consistente in semplici lodi, era insegnato nel *Manuale dei Teofilantropi* (1798). Nel Circolo costituzionale di Milano (1797-98) Giovanni Fantoni lesse un discorso sulla morale e sul culto dei Teofilantropi, e recitò un inno all'*Essere Supremo,* imitazione d'un altro di G. M. Chénier. Al Circolo erano ammessi anche i ragazzi; e la sera dell'otto gennaio una fanciulla di sette anni salì sulla tribuna per invitare i patriotti « ad affrettarsi a distruggere in Roma la sede dell'ipocrisia e della superstizione ». Il 16 febbraio Giuseppe Giulio Ceroni, valoroso commilitone del Foscolo, recitava un sonetto *Sulla caduta di Roma,* in cui si rallegrava della soppressione dell' « infame lupa tiberina ». Alla *Scala* per nove sere di seguito, dal 21 febbraio 1797 in poi, si rappresentò un ballo di Francesco Salfi, intitolato « Il general Colli in Roma », nel quale il generale dei Domenicani, pregando il papa di rinunciare al potere temporale, gli toglie di capo il triregno, sostituendovi il berretto frigio, e in fine il papa stesso balla il *cancan* col generale.

Fatti simili accadevano altrove. Da per tutto, nella penisola, si piantava l'albero della libertà, intorno a cui si danzava chiassosamente al ritmo del ritornello: « Ecco l'arbor trionfale — a cui scritto intorno sta — in carattere immortale — eguaglianza e libertà ». A Venezia fu vista una signora ballare con un frate, e, dopo una caduta, rialzarsi e continuare la *Carmagnola:* esempio di virtù civile che fu celebrato nel *Monitore Veneto.* I cittadini di Reggio Emilia il 7 gennaio 1797, su proposta del Compagnoni, decretarono nazionale lo stendardo dei tre colori. Le statue dei caduti tirannelli erano mutate in figure di Libertà, di Bruti etc. Il 17 giugno 1798 a Foligno fu rappresentata una commedia « sulla democratizzazione del paradiso, eseguita dai demoni, i quali entrano in cielo e mettono la coccarda al Padre Eterno » (1).

Nè si ebbero solo esplosioni di gioia e d'entusiasmo; ci furono anche atti d'energia e d'eroismo. Così un po' più tardi i

---

(1) Della Torre, *Op. cit.,* pag. 690-692; Fiorini, *I Francesi in Italia* in *La vita italiana durante la rivoluzione francese e l'impero* (Milano, Treves), pag. 160-161; Fiorini, *Le origini del tricolore italiano* in *Nuova Antologia,* 16 gennaio 1897.

martiri della Repubblica Partenopea consacrarono col sangue le loro idee, e indicarono agl'Italiani la via del sacrificio eroico, che solo conduce alla libertà. Il terribile vento di Francia giungeva fino a noi.

Tutto questo dimostra che effettivamente i Francesi infusero nuove onde di sangue nell'organismo del popolo italiano, e lo destarono a più intensa e più libera vita, sebbene, come s'è detto, trovassero preparato il terreno.

Noi studieremo le figure più notevoli fra gl'ideologi italiani, considerando prima quelli del settentrione della penisola e poi quelli dell'Italia Meridionale. Nel centro, quasi anello d'unione fra i due estremi, s'inalza il canto triste e profondo del Leopardi: tragica conclusione della filosofia del settecento.

CAPITOLO II. — Soave

VITA E OPERE (1). — Francesco Soave nacque il 10 giugno 1743 a Lugano, da Carlo Giuseppe e da Teresa Herrick. Suo padre era povero, e, per di più, aveva sei figliuoli; tuttavia cercò d'istruirli tutti e di dar loro una professione. Erano allora insegnanti nelle scuole pubbliche di Lugano i padri Somaschi, l'ordine dei quali, istituito durante la Controriforma (1541), s'era dedicato specialmente all'educazione degli orfani e dei giovanetti in genere. Il Soave dimostrò nelle loro scuole (Istituto di S. Antonio) pronto ingegno e volontà grande di studiare; ma le strettezze di famiglia costituivano un serio ostacolo al cammino intrapreso. Lo protesse

---

(1) *Notizie sulla vita e gli studî del P. D. Francesco Soave* in *Raccolta delle Opere complete* di F. SOAVE (Milano, Baret, 1815), Tomo I, pag. XIII-XXXIV; C. CANTÙ, *F. Soave* in *Biografia degli Italiani illustri* pubbl. dal De Tipaldo (Venezia, 1834), Vol. I, pag. 430-36; A. AVANZINI, *F. Soave e la sua scuola,* Torino, Paravia, 1881; MOTTA E., *Saggio di una bibliografia di F. Soave* in *Bollettino storico della Svizzera italiana,* anno VI e VII (1884-85), Bellinzona, Colombi; L. FONTANA, *F. Soave,* Pavia, Ponzio, 1907; V. LOZITO, *F. Soave e il sensismo* in *Rivista rosminiana* (anno VI, num. 2, 3-4, 5-6, 7-8, 9-10, e anno VII, n. 2, 3-4, 5-6, 7-8); G. NATALI, *Il maestro di A. Manzoni* in *Idee costumi* etc., pag. 295 e seg. Cfr. V. CUOCO, *Scritti pedagogici inediti o rari,* Roma-Milano, Albrighi-Segati, 1909, pag. 44-47.

allora Gian Pietro Riva, letterato e poeta somasco (in Arcadia Romano Lapiteio), il quale, compreso il valore dell' adolescente, lo indusse ad entrare nella congregazione sua. Egli infatti v'entrò il 4 settembre 1759, ben lieto di poter appagare le sue nobili aspirazioni. Compì l' anno di noviziato a Milano, nel Convento di S. Pietro in Monforte; poi pronunciò i voti solenni; e di là passò a Pavia, nella casa di S. Maiolo, dove studiò filosofia scolastica; fu quindi (1761) mandato dai superiori, come prefetto di camerata, a Roma nel Collegio Clementino, in cui compì i suoi studî, occupandosi specialmente di teologia. Si diede allora ad esercitarsi specialmente nelle traduzioni dei classici greci e latini, e ben presto, nel 1765, pubblicò, volte da lui in italiano, la *Bucolica* e la *Georgica* di Virgilio (1), che furono molto lodate. In tal modo cominciò a rendersi noto ai letterati. Mentre era così immerso negli studî, fu mandato a Milano a istruirvi nelle belle lettere i novizî della sua congregazione. Ma non era ancor passato un anno, che fu chiamato a Parma. Come sappiamo, fiorivano allora in questa città le scienze e le arti per opera del Du Tillot. Vi si fondava una Paggeria o collegio di nobili, del quale era direttore il padre somasco Venini, matematico di grido; questi lo invitò ad essere degl' insegnanti; ed il Soave accettò. Ben presto, a causa della cacciata dei Gesuiti (1767) da tutti gli Stati borbonici, vennero a mancare nell' Università di Parma parecchi professori; allora il Soave, insieme col Veninî, fu dal Du Tillot destinato a quell' Università, e v' insegnò eloquenza poetica (1767). Per facilitare ai giovani l' acquisto del sapere, compose una *Grammatica ragionata della lingua italiana* (2), adottando primo in Italia i principî del Lancelot e del Dumarsais (3), e un'*Antologia latina* (4). Per consiglio del Venini cominciò ad occuparsi anche dell' analisi

---

(1) Roma, Bizzarini-Komark, 1765. Vedi anche *Opere complete* (Edz. cit.), Tomo IV. Vi premise un poemetto dedicato al marchese Filippo Ercolani sul metodo di far traduzioni, e vi aggiunse, volto in italiano, un sermone di S. Basilio sul vantaggio che si può trarre dalle opere degli autori gentili. (2) Parma, Faure, 1771.

(3) Il merito principale dell' opera è di fondare la grammatica sulle leggi del pensiero, seguendo un metodo razionale (il che sarà poi il merito fondamentale della *Grammaire* del Tracy). Il libro ebbe moltissime ristampe. (4) Parma, Faure, 1771.

dell'intelletto, chiamata allora metafisica. Era stato a Parma fino al marzo del '67 il Condillac, esercitando grande efficacia su tutta la Corte e su molti italiani. Anche il Soave orientò il suo pensiero verso la filosofia di lui (1); e ben presto ebbe occasione d'esporre le sue idee. Giacchè l'Accademia di Berlino aveva messo a concorso la questione « se gli uomini abbandonati alle loro facoltà naturali sieno in grado per se medesimi d'istituire un linguaggio, ed in qual maniera potrebbero pervenirvi », il Soave, ispirandosi specialmente all'*Essai sur l'origine des connaissances hum.* del Condillac, scrisse sull'argomento una dissertazione in latino (2), la quale, se non fu premiata, ebbe però l'onore del primo *accessit,* fu cioè giudicata la migliore dopo quella vincitrice del concorso (una dissertazione di Herder) (3).

Intanto avvenivano mutamenti nel ducato di Parma. La caduta del Du Tillot (1771) e l'abolizione delle riforme da lui compiute nell'Università fecero sì che fossero soppresse le cattedre di poesia e d'eloquenza. Il Venini andò via; anche il Soave nel 1772 se ne partì, per disfavore del Principe. Egli si recò a Milano; ivi, grazie alla sua fama, dal governatore austriaco conte di Firmian ebbe, senza sottoporsi all'obbligo del concorso, la cattedra di filosofia morale nel Liceo di Brera (4). Essendo poi venuto a mancare nel

---

(1) Il CREDARO nella Prefazione sua a *L'uomo e le scienze morali* del GABELLI (3ª Ed. Paravia, 1915), pag. VIII, afferma che il Soave conobbe a Parma il Condillac. Ma non so donde abbia tratta la notizia.

(2) Fu tradotta in Italiano dal Soave stesso e pubblicata a Milano (Montani) il 1772. È negli *Opuscoli metafisici* (Tomo XV delle *Opere complete*) col titolo *Ricerche intorno all'istituzione naturale d'una società e d'una lingua e all'influenza dell'una e dell'altra sulle umane cognizioni.* Nel 1774 il Soave pubblicò un'altra operetta sul linguaggio: le *Riflessioni intorno all'istituzione d'una lingua universale* (Roma, Casaletti). Vedi anche questa tra gli *Opuscoli metaf.*

(3) *Opere* del SOAVE, Tomo XV, pag. 13.

(4) In questo periodo di tempo (sett. 1774), tutto consacrato agli studî filosofici, tanto da averne alterata la salute, fu preso dal desiderio d'uscire dalla Congregazione, specialmente perchè la vita claustrale gl'impediva d'attendere ai suoi lavori con alacrità. Tale desiderio è manifestato in una lettera al conte di Firmian, che si conserva nell'Archivio di Stato di Milano. Fatto sta però che rimase sempre Padre Somasco.

Liceo stesso il professore di logica e di metafisica, il Soave fu incaricato pure dell'insegnamento di tali scienze (1778). Nelle sue lezioni seguiva l'indirizzo filosofico del Locke e degl'ideologi; anzi in quel periodo di tempo tradusse e integrò con varie appendici il Compendio, scritto dal Wynne, del *Saggio sull'intelletto umano* del Locke (1), e la *Guida dell'intelletto nella ricerca della verità* del Locke medesimo (2). Poi le idee e i principî esposti ai giovani durante il suo insegnamento raccolse nelle *Istituzioni di logica, Metafisica ed Etica* precedute da un *Compendio della storia della filosofia,* uno dei primi tentativi del genere in Italia (1ª Edz. Milano, Marelli, 1791; 2ª Edz. Milano, Marelli, 1794), che furono adottate in quasi tutte le scuole d'Italia, e vi rimasero per buona parte della prima metà del secolo passato. Dopo questi lavori, giacchè aveva studiate varie lingue straniere (inglese, tedesco etc.) coll'abate Amoretti, suo collega a Parma prima, poi a Milano, si diede, insieme con l'amico e con altri, a pubblicare, a mo' degli Enciclopedisti francesi, un'utile *Scelta d'opuscoli interessanti tradotti da varie lingue* (1775), che dopo il 1778 divenne la raccolta di *Opuscoli scelti sulle scienze e sulle arti* (3), sia originali, sia tradotti, in cui si esponevano agl'Italiani, in modo semplice e piano, le più importanti scoperte e novità nelle scienze e nelle arti (4).

---

(1) *Saggio filosofico di Gio. Locke su l'umano intelletto compendiato dal Dott. Wynne e commentato da* F. Soave (Milano, Motta, 1775). È nei Tomi IX e X delle *Opere complete.* Alla traduzione sono aggiunte undici appendici del Soave e una sua *Analisi dell'umano intelletto* (a principio del Libro II).

(2) Nel Tomo X delle *Opere.* Anche qui c'è un'appendice del Soave.

(3) Trentasei volumetti formano questa raccolta, a cui il Soave collaborò fino al XXI volume. L'Amoretti continuò la collezione col titolo *Nuova scelta d'opuscoli* (1804-1807).

(4) Per questa raccolta il Soave compose non solo molte traduzioni (specie dal tedesco) e compendî di lavori altrui, ma anche le sue *Conghietture sulla scossa della torpedine,* un *Metodo di rinfrescarsi,* un'*Osservazione ottica* (tendente a confermare che la sensazione della luce non proviene dall'azione immediata delle particelle luminose, bensì dal movimento meccanico da esse esercitato nei nervi ottici), lo scritto *Di un nuovo e meraviglioso sonnambulo - Relazione del P. D. F. S.* (1780), un *Articolo di lettera al Signor abate Carlo Amoretti sulla Aurora*

Nello stesso tempo limò le sue traduzioni giovanili (1); e volse in italiano dal tedesco i *Nuovi idillî* del Gessner e la *Lettera al Signor Fuesslin sul dipingere di paesetti* del Gessner stesso (Vercelli, Stamperia Patria, 1778), e dall' inglese il poema *La forza della religione* di Odoardo Young (Vercelli, 1781) (2). Pubblicò pure alcuni componimenti poetici originali (*Idillî*, Milano, Motta, 1780) (3).

In tutta Europa era vivo allora il desiderio di riforme specie nell' educazione popolare. L'*Emilio* del Rousseau aveva aperto nuove vie, gettando le basi del così detto naturalismo pedagogico, e, sulle orme del filosofo ginevrino, il Basedow aveva fondato in Germania il suo *Philanthropinum*, nel quale s' applicavano i nuovi principî pedagogici e si componevano libri per giovinetti. Il Soave, che per la sua bontà e mitezza simpatizzava con l' animo piccolo e grande dei fanciulli, e sapeva chinarsi dolcemente fino ad essi, si diede di cuore a porger loro i mezzi atti ad erudirli e ad elevarli (4). Compose così una quantità di operette per i fanciulli e i giovani (5). A scriver le quali ebbe varie occasioni. Il conte Carlo Bettoni, bresciano, avendo osservato che i fanciulli italiani

---

boreale del passato luglio (1780), le *Riflessioni intorno al nuovo e meraviglioso sonnambulo descritto nella terza parte di questo Tomo* (1780), un *Piano di studî metafisici* (1781).

(1) Per presentare Virgilio tutto tradotto, v' aggiunse l'*Eneide del Caro con note e critiche osservazioni* (Milano, Motta, 1779).

(2) È nel Tomo III delle *Opere*.

(3) Gl'*Idillî* son quattro: *Per la morte di una leggiadra cagnoletta* (del conte di Firmian, allo stesso dedicato); *L' invenzione della birra; La beneficenza; I voti esauditi.*

(4) In Italia, nel campo della pedagogia, avevano scritto opere importanti Gaspare Gozzi, che, avuto l' incarico dalla Repubblica veneta di riordinare gli studî, aveva presentato la sua *Riforma degli studî*, e Gaetano Filangieri, che nella *Scienza della legislazione* aveva dedicato il Libro IV alle leggi riguardanti l' educazione, i costumi e l' istruzione pubblica. Se si prescinde da questi tentativi, in Italia regnava il metodo d' insegnamento dei Gesuiti: vano, arido, pesante.

(5) Giuseppe Curti nei suoi *Racconti ticinesi* così scrive: « Si racconta che una volta, essendo il Soave a Lugano nelle vacanze d' autunno, un signore gli disse: — Non so comprendere come voi, essendo lette-

non imparavano nulla a scuola, perchè costretti o dall'autorità o dal timore di castighi a leggere libri non adatti alla loro capacità mentale, propose per ben due volte un premio di cento zecchini per chi avesse scritto venticinque novelle che, a giudizio dell'Accademia di Padova e della Società patriottica di Milano, potessero esser lette con diletto e con profitto dai fanciulli. Vedendo però che nessuno si presentava, si dice che si rivolgesse direttamente al Soave, che gli era amico; questi allora scrisse venticinque *Novelle morali,* che poi accrebbe fino al numero di quarantuno (1). Compose altri libri elementari per incarico del governo austriaco, che aveva già chiamato a Vienna il Felbiger (2) per riformare la scuola, e voleva ora introdurre il metodo e i regolamenti nuovi nel Lombardo Veneto. Anzi il Soave si recò nel Tirolo (1786), quale membro della « delegazione delle scuole normali », per conoscervi e studiarvi il nuovo metodo d'insegnamento. Egli tradusse e corredò di osservazioni originali il regolamento compiuto dal Felbiger; attese poi anche alla compilazione d'un *Compendio del*

---

rato di sì alto rango e filosofo, abbiate potuto abbassarvi ad occupare la mente vostra per le infime classi elementari del più basso popolo! — Nol potete comprendere? (rispose il filosofo). Ebbene, quando avrete compreso che l'onore ed il benessere di un paese sta nell'educazione del popolo, allora voi mi farete molto maggior merito di quegli umili lavori elementari, che non di tutti gli altri miei lavori di poesia, di rettorica e di filosofia » (AVANZINI, *Op. cit.*, pag. 70).

(1) Prima ediz. Milano, Motta, 1782. Queste novelle furono ristampate moltissime volte e tradotte in più lingue straniere. Sono anche nel Tomo XI delle *Opere compl.*

(2) Giovanni Ignazio Felbiger (1724-1788), abate di Sagan, applicò nelle scuole della sua abbazia il metodo dell'Hecker, il fondatore della prima *Realschule* a Berlino. Il governo prussiano, visto il buon esito della nuova didattica, lo incaricò di ordinare le scuole della Slesia, per le quali il Felbiger scrisse un regolamento pubblicato nel 1765. Chiamato poi a Vienna, l'abate di Sagan si prefisse lo scopo di diffondere l'istruzione elementare non solo nei grandi centri, ma anche nelle piccole città e borgate, coordinando le scuole fra loro e subordinandole ad una legge comune. In Lombardia la *delegazione delle scuole normali* fu formata dal Soave (che doveva pensare al metodo d'insegnamento e alla compilazione di testi scolastici), da P. F. Secchi (che ebbe l'incarico della sistemazione e distribuzione dei locali) e dal marchese

metodo delle scuole normali e di molti manuali utilissimi, di cui allora l'Italia era sprovvista (1).

Nel 1789, a scopo di studio, decise d'andare a Parigi nei mesi delle vacanze autunnali e di compiere, durante il viaggio, osservazioni geologiche sulle Alpi. Partì ai primi di luglio con gli amici Venini e Amoretti, ed era già a Chambery, quando scoppiò in Francia la Rivoluzione. I tre viaggiatori a pena credevano alle notizie che udivano a Chambery e ad Annecy, e, proseguendo il cammino, andarono nella valle di Chamouny a visitare il colosso del Monte Bianco. Di là passarono a Ginevra, ove dai giornali seppero gli avvenimenti di Francia; traversando il paese di Vaud, giunsero a Losanna, dove l'affluenza degli emigrati mostrò loro il pericolo di recarsi in un paese da cui gli stessi cittadini fug-

---

abate Longhi (che doveva occuparsi della parte finanziaria). Vedi B. PERONI, *Le prime scuole elementari governative a Milano,* Roma, Albrighi-Segati, 1906).

(1) *Grammatica delle due lingue italiana e latina* (Milano, Tipografia del Monastero di S. Ambrogio, 1785); *Istradamento all'esercizio delle traduzioni in seguito alla « Grammatica delle due lingue italiana e latina »* (Milano, 1785), con un piccolo trattato della versificazione latina e italiana, il quale fu poi ristampato col titolo *Regole della versificazione latina e italiana* (Pavia, Bolzani, 1806) o con l'altro di *Prosodia* (Palermo, Abbate, 1816); *Piccolo catechismo per uso della prima classe delle scuole* (traduz. dal tedesco), 2ª Ed., Venezia, Graziosi, 1816; *Catechismo maggiore* (dal ted.); *Lezioni, epistole ed evangeli della domenica ed altre feste dell'anno* (2ª Ed. Venezia, 1810); *Elementi di calligrafia* (2ª Ed. Bassano, Remondini, 1808); *Abbecedario* (2ª Ed. Venezia, Martini, 1801); *Elementi della pronunzia e della ortografia italiana* (2ª Ed. Venezia, Tosi, 1804); *Elementi della lingua italiana ad uso delle scuole della Lombardia austriaca* (Milano, 1788); *Elementi della lingua latina* (2ª Ed. Como, Ostinelli, 1820); *Leggi scolastiche* (dal tedesco); *Regolamento generale delle Scuole Normali* con un'Appendice (dal ted.); *Compendio del metodo delle Scuole Normali per uso delle scuole della Lombardia austriaca* (Milano, Marelli, 1786, e Vol. XVII delle *Opere compl.*); *Elemenli d'aritmetica* (Milano, 1786, e Vol. XVIII e XIX delle *Opere*); *Trattato elementare dei doveri dell'uomo e delle regole della civiltà* (Vol. XVII delle *Opere;* c'è anche un'ediz. recente: Verona, Apollonio, 1870); *Elementi di meccanica teorico-pratica; Elementi di geometria teorico-pratica; Elementi di geografia.*

givano; perciò decisero di tornare in Lombardia per il S. Bernardo. A Milano dal governo austriaco, che temeva le conseguenze della Rivoluzione, il Soave ebbe l' incarico di mostrar dannosi e pericolosi al popolo gli avvenimenti di Francia; egli si prestò alle mire dell'Austria, scrivendo, col pseudonimo di *Glice Ceresiano* (che equivale a *Soave luganese,* poichè *Ceresio* è l' antico nome del lago di Lugano), il volumetto *Vera idea della Rivoluzione di Francia* (1795), aspra ed esagerata diatriba contro i repubblicani (1). Perciò, quando i Francesi scesero vittoriosi in Italia nel maggio del 1796, egli si ritirò a Lugano, nel Collegio di S. Antonio, dove, sostituendo un professore mancante, ebbe scolaro Alessandro Manzoni, allora undicenne, che veniva dal collegio somasco di Merate e rimase a Lugano fino al settembre del 1798 (2). Il Soave uscì di là per invito del principe d'Angri, che lo condusse a Napoli affidandogli l'educazione dell' unico figlio suo. A Napoli proseguì i suoi studî, e tradusse dall' inglese le *Lezioni di retorica e belle lettere* di U. Blair (3). All' avvicinarsi delle armi francesi, coman-

---

(1) Milano, Fratelli Pirola, 1795. Fu scritta una risposta anonima al libriccino del Soave intitolata *Giusta idea de' diritti dell' uomo in risposta al libro di Glice Ceresiano: Vera idea etc.,* Cappelli 1796, senza luogo di pubbl.

(2) Foffano, *Compendio della storia della lett. ital.,* 2ª Ed. Torino, Libreria Ed. Internaz., pag. 338; Avanzini, *Op. cit.,* pag. 67. Lo Stoppani (*I primi anni di Alessandro Manzoni,* Milano, Bernardoni, 1874, pag. 72) riferisce da C. Cantù *(A. Manzoni - Reminiscenze)* quanto segue: « Era poi uno spasso, quando mi raccontava le sue scapestrerie nel Collegio di Lugano, dove i suoi l' avevano tramutato allorchè la procella giacobina s' avvicinava alla Lombardia. Deliziavasi soprattutto nel ricordo del buon padre Francesco Soave. Questi s' indispettiva quando Alessandrino, invaso dalle idee allora irruenti, non voleva scrivere *re* e *imperatore* e *papa* colle maiuscole. Teneva poi nella manica della tonaca una sottile bacchetta, press' a poco (diceva) come quella che fa i miracoli dei giocolieri; e quando alcuno di noi gli facesse scappare la pazienza, egli la impugnava, e la vibrava *terque quaterque* verso la testa o le spalle del monello, senza toccarlo; poi la riponeva, e tornava in calma. Il Manzoni rincrescevasi d'aver talvolta inquietato quel padre. Cfr. Natali, *Op. cit.,* pag. 296.

(3) Parma, Bodoni, 1801. Sono nei tomi VI, VII e VIII delle *Opere complete.* Nel 1797 ristampò a Napoli, col suo nome, la *Vera idea della rivoluzione di Francia,* suscitandosi risentimenti e ire.

date dallo Championnet vittorioso, a Napoli, temendo di esserne offeso, accettò l'invito della principessa di Francavilla di recarsi da lei in Sicilia; ma una fierissima tempesta lo ributtò a Napoli; ivi non patì nessun male, anzi fu rispettato da coloro che aveva maltrattati per iscritto; quando invece le armi reali condotte dal Ruffo riconquistarono la città, dovette fuggire, e fu miracolo se, per un tratto d'ingegno e di coraggio d'un abile domestico, che seppe essere opportunamente prodigo, non fu scannato dai *lazzaroni,* i quali l'avevano con la famiglia del principe d'Angri, ambasciatore a Parigi della Repubblica partenopea. Tornò nella Lombardia (1799), che intanto era stata riconquistata dagli Austriaci; e da questi riebbe la cattedra del Liceo di Brera. Ma ecco di nuovo i Francesi, dopo Marengo, a Milano; gli fu ritolta la cattedra; ed egli si ritrasse nella sua cella a rivedere e limare i suoi scritti. Allora, quale uno dei quaranta membri della Società italiana delle scienze, descrisse una macchina immaginata da Girolamo Bianchi (1); tradusse le *Satire,* l'*Epistole* e l'*Arte poetica* d'Orazio (2). Proclamata intanto a Lione la Repubblica italiana (gennaio 1802) sotto la presidenza del Bonaparte e la vicepresidenza del Melzi, il Soave non fu del tutto dimenticato. Nel 1802 il Melzi lo mandò provvisoriamente a Modena come direttore del collegio di educazione di quella città e come professore d'analisi delle idee (ideologia). Durante l'insegnamento in tale collegio scrisse una critica della filosofia kantiana: *La filosofia di Kant esposta ed esaminata* (3). Ma, non potendo nel collegio ottenere, quanto alla disciplina, i miglioramenti sperati, era mal sodisfatto del suo ufficio di rettore; perciò chiese ed ottenne nel 1803 la cattedra d'analisi delle idee rimasta vacante nell'Università di Pavia per la morte del prof. Giannorini. Ivi era ascoltato da una vera folla di giovani attenti; curò una nuova edizione migliorata delle sue *Istituzioni di Logica, Metafisica ed Etica.* Era già stato nominato da Napoleone, il 6 novembre 1802, membro dell'Istituto

---

(1) *Descrizione della macchina di G. Bianchi per dividere una retta in qualunque numero di parti uguali,* nel Tomo VIII delle *Memorie della società italiana delle scienze.*

(2) Sono nel Tomo V delle *Opere compl.*

(3) Prima edizione: Modena, Eredi di B. Soliani, 1803; più comune è quella di Venezia, Graziosi, 1804. È anche nel tomo XV delle *Opere.*

Nazionale: a questo presentò il 10 luglio 1804 la sua *Memoria sopra il progetto di elementi di ideologia del conte Destutt di Tracy* e un *Esame dei principii metafisici della Zoonomia di Erasmo Darwin* (1). Siccome poi nelle adunanze di detto Istituto s'era parlato della necessità di provvedere libri elementari alle scuole del Regno italico, il Soave offrì la sua opera non solo per migliorare i volumetti già da lui pubblicati, ma per aggiungerne altri. L'Istituto accettò ben volentieri l'offerta; e il Soave scrisse subito un *Corso d'eloquenza italiana* secondo i principî di Blair, poi una *Storia del popolo ebreo,* la *Mitologia* etc. (2). Nel 1805 collaborò all'edizione dei *Classici italiani* (favorita dal Melzi), scrivendo un commento al Petrarca (3). Di più volse in versi l'*Odissea* e la *Batracomiomachia* (4), la *Teogonia, I lavori e le giornate* e lo *Scudo di Ercole* d'Esiodo (5). Ma oramai era afflitto da podagra; a questa s'aggiunse nell'inverno del 1805 un forte raffreddore; sicchè, colto da fiera febbre, dopo lunga malattia, spirò tra le braccia de' suoi correligiosi nella casa della Colombina, a Pavia, il 17 gennaio del 1806 (6).

*
* *

L'importanza del pensiero del Soave sta in questo: che, pur accettando e svolgendo l'empirismo, retrocede dinanzi alle con-

---

(1) Sono nel Tomo I, Parte I, degli Atti dell'Istituto Nazionale Italiano (Bologna, 1809), pag. 47-69 e 117-160.

(2) Sono opere postume, pubblicate l'una dalla tipografia di Vigevano il 1810, l'altra dalla stessa tipografia il 1813. La *Mitologia* è anche nel Vol. XVI delle *Opere compl.*

(3) *Le Rime di F. Petrarca,* illustrate da F. Soave (Milano, Ediz. dei Classici italiani, 1805). Alcuni anni prima aveva pubblicato le *Poesie scelte dell'abate C. I. Frugoni, colla vita dell'autore ed un discorso intorno alle medesime* (Milano, Motta, 1783) e le *Poesie scelte di G. Chiabrera con un discorso intorno alle medesime* (Milano, Motta, 1785).

(4) *I viaggi d'Ulisse,* tratti dall'*Odissea* d'Omero (Milano, Marelli, 1796); L'*Odissea* d'Omero tradotta in versi italiani, con annotazioni, aggiuntavi la *Batracomiomachia* (Pavia, Eredi Galeazzi, 1805). Sono nei Tomi I e II delle *Opere compl.*

(5) *Opere di Esiodo* tradotte in versi italiani con annotazioni (Pavia, 1806). Comparvero poche settimane dopo la morte del Soave.

(6) Lasciò varî manoscritti, fra cui tragedie e commedie forse ad uso degli allievi del Collegio Clementino, libri per le scuole pubbliche etc.

seguenze trattene dal Condillac, e torna al Locke, anzi tempera alcune affermazioni un po' spinte del grande filosofo inglese stesso. Così l' ideologia si trapianta in Italia, ma modificata da quel senso dell' equilibrio e della giusta misura che è propria dei nostri pensatori. Essa diviene fra noi la « filosofia sperimentale » o « filosofia dell' esperienza » (1).

*
* *

IL METODO. — Per la scoperta della verità secondo il Soave non c' è altro metodo che l' *analisi,* cioè l' arte di scomporre le nozioni o idee complesse e di vedere a parte a parte le nozioni o idee semplici che le compongono. Giacchè è per noi scoperta ogni nuova proprietà che arriviamo a conoscere in un essere; e appunto l' *analisi* scompone le nozioni complesse che abbiamo degli oggetti, esamina partitamente le idee in esse contenute, e le confronta per ogni verso con le idee di tutti gli oggetti con cui possono avere relazione, per passare dalle proprietà delle une a quelle delle altre.

Ma anche per esporre e dimostrare la verità bisogna adoperare questo metodo soltanto? Era massima degli antichi, risponde il Soave, che il metodo analitico servisse a trovar la verità, ma che a proporla e dimostrarla si dovesse usare il sintetico, che dai principî generali scende ai particolari. Invece il Condillac s' è mosso fortemente contro questa massima, asserendo che il procedimento analitico è l' unico e vero metodo non solo per scoprire la verità, ma anche per insegnarla. Chi è nel giusto? Secondo il Soave pare si debba tornare all' antico, giacchè egli da una parte riconosce che il metodo sintetico ha due grandissimi inconvenienti: innanzi tutto quello d' ingombrare la mente di nomi e di principî, prima che si abbia idea alcuna delle cose espresse da quei nomi, e si sappia l' applicazione di questi principî; in secondo luogo quello di supporre le nozioni già bell' e formate, senza mostrarne la genesi, e senza dar mai, così, cognizioni esatte e precise; ma ritiene dall' altra che un trattato analitico è una catena continua

---

(1) Quest' espressione è adoperata dal Soave in *La filosofia di Kant esposta ed esaminata* (Tomo XV delle *Opere*), Parte II, Articolo V.

di proposizioni che esige molta riflessione e memoria, e perciò stanca l'intelletto; cosicchè, se il filo del ragionamento si rompe, accade di questo come delle perle, le quali vanno tutte disperse. Perciò nelle opere ove si voglia trattare a fondo l'argomento, rivolgendosi a persone già avvezze a meditare e già informate, almeno in parte, della materia che si tratta, non c'è metodo migliore dell'analitico; giacchè questo, collocando prima l'uomo nelle varie circostanze in cui deve formarsi le idee degli oggetti, e poi fissandone i nomi, guidandolo inoltre gradatamente dalle verità particolari, che son più semplici, alle generali, più complesse, fa ch'egli vegga le cose medesime nascere, per così dire, e crescere successivamente sotto gli occhi suoi, e ch'egli stesso le venga a mano a mano scoprendo, piuttosto che impararle da altri. Ma nelle opere in cui s'intende dare soltanto una leggera notizia delle cose, come son tutti i compendî e libri elementari, o che son destinate a persone ancora ignare di quel che si tratta e non molto assuefatte al meditare, il miglior metodo è un composto della sintesi e dell'analisi. Il cominciare infatti da una definizione generale del concetto di cui si tratta, il dividerlo nelle sue parti, poi, venendo a ciascuna di queste, premettere pure la definizione loro, e aggiungere, dove occorra, la suddivisione delle parti minori di cui anch'essa è composta, è, per dare ad un principiante un'idea chiara delle cose, un mezzo assai migliore che non l'introdurlo di slancio coll'analisi in un paese ignoto e guidarlo per lunghi sentieri, dei quali non veda il termine (1).

Dunque secondo il Soave unico metodo per scoprire la verità è l'analisi; per comunicare poi ad altri quanto s'è scoperto, bisogna combinar la sintesi con l'analisi. Sorge però qui spontanea la domanda: la necessità di tale combinazione deriva dalla natura degli oggetti trattati, oppure dalle condizioni speciali, dalle deficienze mentali di chi apprende la verità? Ossia: vi sono oggetti che non si possono trattare se non con metodo sintetico, oppure essi son trattati con tale metodo solo per comodo del soggetto

---

(1) *Del metodo che dee tenersi per trovare la verità e per insegnarla ad altrui* (Appendice alla traduz. della *Guida dell'intelletto* del Locke), pag. 123-138 del Tomo X delle *Opere* (ediz. cit.); *Istituzioni di logica,* Parte II, Sezione VI, pag. 386-413 del Tomo XII delle *Opere.*

conoscente? Secondo il Soave pare si debba ammettere quest'ultima alternativa; o forse egli nemmeno s'è proposta la questione. Eppure da essa dipende la maniera di concepire la natura delle varie scienze umane, che, com'è noto, si dividono in deduttive e induttive. Si noti però che il Soave ammette, come Locke, conoscenze *immediate o intuitive,* ottenute da noi col solo confronto di due idee o nozioni; e chiama *assiomi o verità manifeste per sè* i principî tratti dalla conoscenza immediata delle relazioni fra gli oggetti. Ma come esempi d'assiomi cita i principî logici e quelli matematici (1); vien quindi fatto di pensare che egli, lockiano com'è, consideri certo questi come vuoti e frivoli. Insomma il metodo vero resta sempre per il Soave l'analisi; la sintesi ha un'importanza pratica, pedagogica, quindi assai secondaria.

*
* *

Questo quanto al metodo, ossia alla via da seguire per trovare la verità. Ma, in questa via, come riconosceremo il vero e come lo distingueremo dal falso? Ossia: qual'è *il criterio della verità?* (2).

Il Soave respinge, come troppo mal sicuro, il criterio cartesiano, giacchè (dice) « quel pazzo d'Atene, che tutte sue credette le navi che entravano nel Pireo, avea certo in sua mente una chiara e distinta percezione del suo sognato dominio, e senza una viva ripugnanza dell'animo non avrebbe potuto a questa per lui certissima verità ricusare l'assenso » (3).

Non respinge invece il criterio proposto dal Condillac, ma lo modifica. Si ricorderà che il Condillac distingueva tre specie di

---

(1) *Istituzioni di logica,* Parte I, Sez. III, pag. 123 e 126, e Parte II, Sez. VI, Cap. I, spec. art. III, pag. 399. Vedi anche pag. 411.

(2) Si noti che per il Soave la parte più importante della logica (da lui detta *analitica*) è quella che, occupandosi di tale questione, insegna la maniera di ricercare e conoscere la verità. L'altra parte (*dialettica*), che insegna il modo di proporre e dimostrare la verità ad altri, è meno importante, sebbene gli Scolastici ad essa sola riducessero la logica, perdendosi in labirinti di sillogismi e di logomachie (*Istituzioni di logica,* Introduzione, pag. 80-81 del Tomo XII. Vedi anche Tomo XII, pag. 435-436, nota 59).

(3) *Istituzioni di logica,* Parte I, Sezione III, Cap. II, art. II, pag. 131.

evidenze: quella di sentimento, quella di ragione e quella di fatto. Come fondamento della prima stabiliva la percezione chiara e distinta di ciò che proviamo in noi; della seconda, il principio di identità; della terza la testimonianza costante e uniforme dei sensi. Ora, il Soave osserva che, per l'evidenza di ragione, il principio d'identità è applicabile solo ai giudizî affermativi; ma per quelli negativi convien ricorrere ad un altro principio: quello di non contradizione. Inoltre nei giudizî affermativi stessi l'identità delle idee che s'afferma è difficilmente conoscibile, specie quando dipenda da una lunga catena di confronti e di ragionamenti; sicchè il principio d'identità non è d'uso abbastanza facile e universale. Invece un principio facile, universale e applicabile a qualunque giudizio sia affermativo, sia negativo, è quello di non-contradizione; questo solo, secondo il Soave, è il criterio della verità. Il principio d'identità stesso ne dipende, giacchè una cosa è necessariamente eguale e simile a sè medesima non per altro se non perchè, altrimenti, essa sarebbe e non sarebbe ad un tempo la stessa. La convenienza di due idee si dirà dunque certa tutte le volte che si potrà mostrare contradittoria e perciò impossibile la loro disconvenienza; e la loro disconvenienza si dirà certa ogni volta che si potrà mostrare impossibile la loro convenienza; in altri termini: si dovrà ritener certo tutto quello di cui si riconoscerà impossibile il contrario. Si badi però che l'impossibilità può essere o *metafisica* o *fisica* o *morale*. È impossibile metafisicamente o assolutamente ciò che non può essere e non essere ad un tempo, per es. che due quantità siano e uguali e disuguali. È impossibile fisicamente tutto ciò che, pur non essendo contradittorio in sè, si oppone alle leggi di natura: per es. che un sasso abbandonato a sè stesso rimanga sospeso in aria. È impossibile moralmente tutto ciò che, pur non essendo impossibile nè metafisicamente nè fisicamente, è però d'una difficoltà tale, che non suole avvenire mai o quasi mai, per es. che diversi caratteri gettati alla rinfusa formino un dato verso d'Orazio o di Virgilio. Essendoci queste tre specie d'impossibilità, anche la certezza sarà di tre gradi: certezza assoluta o metafisica, certezza fisica e certezza morale (1). Ora, il modo in cui una cognizione è da noi

(1) *Istituz. di log.*, Parte I, Sez. III, Cap. II, art. II, pag. 131-136.

acquistata, sia immediato o mediato, sia per sentimento o per ragione, non dà nè toglie nulla al grado della certezza: il quale è sempre lo stesso quando si fondi sul principio di contradizione, cioè quando mostri l'impossibilità del contrario (1). Per es. dell'esistenza dell'anima nostra abbiamo una conoscenza immediata e intuitiva (evidenza di sentimento, secondo il Condillac); invece, di quella di Dio abbiamo una conoscenza di raziocinio o dimostrativa (evidenza di ragione). Ma la certezza nell'un caso e nell'altro è ugualmente assoluta perchè fondata sul principio di contradizione: infatti, se non ammettiamo l'esistenza dell'anima o quella di Dio, cadiamo in contradizione (2). Dunque il detto principio è l'unico fondamento della certezza e l'unico criterio della verità.

*
* *

IDEOLOGIA (3). — Dal metodo passando al contenuto della filosofia del Soave, vi ritroviamo agitati gli stessi problemi che

---

(1) *Op. cit.* pag. 138.

(2) « Imperocchè essendo a noi consapevoli de' nostri pensieri, non possiamo per lo principio di contraddizione non esser pur consapevoli a noi medesimi dell'esistenza dell'essere che in noi pensa. Ed infatti poichè il pensiero è una azione, e l'azione non può esistere se non esiste l'agente, sarebbe contradizion manifesta che in noi esistesse il pensiero e non esistesse l'essere che pensa » (*Op. cit.*, pag. 138). Del pari, l'anima nostra, siccome non esiste per virtù propria, deve aver ricevuto l'esistenza da altro. Ma anche quegli che ha dato l'esistenza a lei o deve averla avuta da altro o dev'essersela data da sè. Ora, se avesse ricevuto anche lui l'esistenza da altro e questo da altro in infinito, si avrebbe una serie continua di effetti senza una causa prima, il che è contradittorio: poichè, tolta la prima causa, è tolto pure il primo effetto, e per conseguenza son tolti anche tutti gli altri. Ci deve essere dunque una causa prima: Dio (*Op. cit.*, pag. 139). È questa la stessa prova che dell'esistenza di Dio dà il Locke (*Saggio*, Libro IV, Cap. X); e si noti che anche il Soave presuppone il principio di causa (« si avrebbe una serie continua di effetti senza una causa prima »; « l'azione non può esistere se non esiste l'agente »), mentre vuol fondarsi sul principio di non-contradizione.

(3) *Analisi dell'umano intelletto* (nella traduzione del compendio del *Saggio* del Locke), Tomo IX delle *Opere*, pag. 42-100; *Istituzioni*

negl'ideologi francesi; fra questi principalissimi quelli dell'analisi dell'intelletto e della conoscenza del mondo esterno.

Il Soave, al pari di tutti gl'ideologi, ammette che le cognizioni derivano, come da prima sorgente, dalle sensazioni (1); le quali costituiscono quasi il materiale della conoscenza; ma, seguendo il Locke, oltre questa prima sorgente, ne ammette un'altra: la riflessione (2). In questo punto non si trova quindi d'accordo col Condillac; ed ancora in un altro punto s'oppone al filosofo francese: nell'analisi delle facoltà psichiche. Ammesse infatti due scaturigini d'idee, egli è inevitabilmente tratto a non ridurre tutte le facoltà ad una sola. « L'opinione di Condillac », egli scrive, « che tutte le facoltà si riducano alla sensazione, e non sieno che semplici modificazioni della sensazione medesima, non è certamente da approvarsi » (3). E aggiunge: « Il Condillac, dopo aver sì bene nel suo *Trattato dei sistemi* fatto vedere gli errori che son venuti, specialmente in metafisica, dallo spirito sistematico mal regolato, si è lasciato egli medesimo da questo spirito incautamente sedurre; l'ambizione di tutto ridurre ad un principio solo lo ha ingannato » (4).

---

di logica, Parte I, Sezione I (pag. 87-101); *Istituzioni di metafisica,* Parte I, Sezione II (pag. 48-199 del Tomo XIII delle *Op.*); *Memoria sopra il progetto di elementi di ideologia del conte D. di Tracy* (Reggio, Davolio, 1820), spec. pag. 60-61; *Ricerche intorno all'istituzione naturale d'una società* etc. (Tomo XV delle *Opere*).

(1) *Ricerche intorno all'istituzione* etc., Cap. II, pag. 17; *Istituzioni di logica,* Parte I, Sez. III, pag. 122.

(2) *Istituzioni di metafisica,* Parte I, Sez. I, Cap. III, art. IV, pag. 48 (Tomo XII); *Istituzioni di logica,* Parte I, Sez. II, pag. 103-104.

(3) *Istituzioni di logica,* pag. 71-72.

(4) *Memoria sopra il progetto di elementi di ideologia* etc., pag. 60-61. Si noti che il Soave non approva neppure l'ipotesi della statua del Condillac e del Bonnet, prima di tutto perchè essa richiede una forza d'astrazione e d'immaginazione che forse non piacerebbe a tutti d'esser costretti ad usare, e poi perchè si corre rischio di prestar qualche volta alla statua limitata a uno o due sensi quello che proviamo in noi stessi coll'aiuto di tutti. Perciò, egli dice, « io piglierò una via che parmi più breve, più semplice e più sicura. Mi farò ad esaminare direttamente quello che in noi medesimi noi proviamo, e che ciascuno per conseguenza con una leggiere attenzione può riscontrare in sè

Quante e quali sono dunque le facoltà psichiche? Sono sei: 1° la facoltà di sentire o sensibilità; 2° la facoltà di riflettere o riflessibilità; 3° la facoltà di conoscere o intelligenza; 4° la facoltà di ricordarsi o memoria; 5° la facoltà di volere o volontà; 6° la facoltà di agire o attività.

I. *La sensibilità* è quel potere che hanno gli uomini e gli animali di accorgersi delle impressioni che ricevono. L'atto di sentire e di accorgersi di queste impressioni è la *sensazione*. Di solito le parole *sensazione, apprensione* e *percezione* son considerate sinonime. Ma molti errori son nati in filosofia da tale confusione di termini. Va usata la parola *sensazione* solo quando le impressioni ci destano una modificazione interna di piacere o di dolore; la parola *percezione* solo allorchè le impressioni ci offrono una semplice rappresentazione delle cose esteriori; e il termine *apprensione* quando non importa distinguere l'un effetto dall'altro, e basta accennare indeterminatamente l'atto d'avere o una modificazione o una rappresentazione o tutt'e due insieme. Le impressioni di luce e di colore (tranne che non siano molto intense) sono le prime fra le *rappresentative* e le ultime fra le *modificative* o *sensibili*. Un sasso, un legno, una strada, una piazza, una casa etc. sono oggetti per noi comunemente indifferentissimi: nel guardarli non sentiamo alcun piacere o dolore.

I suoni sono i secondi nell'ordine delle qualità rappresentative. La differenza che passa fra essi e i colori è che questi son riferiti da noi interamente agli oggetti, e non sono riguardati punto come nostre sensazioni; i suoni invece sono considerati e come nostre sensazioni e come qualità degli oggetti. Di più, la rapprentazione nei suoni è molto meno chiara e distinta che nei colori. La ragione è che nessuna superficie, anche d'una tinta uniforme, ci presenta in tutti i suoi punti esattamente lo stesso colore; una

---

stesso agevolmente » (*Analisi dell'umano intelletto*, pag. 43). Tuttavia anche lui talvolta ricorre all'ipotesi della statua (*Istituzioni di metaf.*, Parte I, Sez. II, Cap. V, art. IV, e Parte II, Sez. I, Cap. I; Appendice I al Cap. IX del Libro II della traduz. del Comp. del *Saggio* del Locke, pag. 126-141 del Tomo IX delle *Opere*). Infine si badi che il Soave riconosce che la distanza fra l'uomo e le bestie rispetto alle facoltà dello spirito è immensa (*Ricerche intorno all'istituz.* etc., pag. 140).

piccola scabrezza, una piccola diversità di luce genera subito un colore diverso. Perciò negli oggetti visibili abbiamo quasi sempre tante rappresentazioni, quanti sono i loro punti. Invece nei suoni la rappresentazione di ciascuno è, per la maggior parte degli uomini, una sola, la quale è applicata, per così dire, *in solido* su tutto il corpo sonoro (tranne che un individuo, come Tartini, percepisca, oltre il suono fondamentale, anche le sue consonanze). Tuttavia anche nei suoni la rappresentazione non è quasi mai una sola. In tutte le sinfonie, melodie e voci articolate ci si offrono sempre più rappresentazioni o successive o contemporanee, che rendono più chiara e distinta la rappresentazione totale.

Le qualità tattili possono, per questo rispetto, dividersi in due classi: quelle che appartengono al tatto generale, che cioè si sentono da noi in qualunque parte dell' organismo e anche senza il contatto immediato di un corpo estraneo, come il *caldo* e il *freddo*, il *piacere* e il *dolore;* e quelle che appartengono al tatto particolare, che cioè si provano solo per un contatto immediato, come la *figura*, l' *estensione*, la *solidità*, la *fluidità*, la *durezza*, la *mollezza* etc. Le prime non ci suscitano di solito nessuna rappresentazione. Le seconde ci dovrebbero offrire una rappresentazione chiarissima, poichè da una parte l' estensione, la figura etc., essendo qualità reali dei corpi, sono le sole che abbiamo ragione di considerare come ad essi inerenti; dall' altra ogni punto dell' esteso che tocchiamo ci produce la sua impressione, e tutte le impressioni, essendo quasi avvisi dell' esistenza di qualcosa d' esterno, dovrebbero essere altrettante rappresentazioni. Tuttavia, toccando un corpo, noi badiamo più alla modificazione prodottaci dalla sua durezza o morbidezza, scabrezza o levigatezza che alla rappresentazione offerta dalla sua estensione o figura. Del che due possono essere le ragioni: l' una che le impressioni dell' esteso son troppo uniformi al tatto, quindi la rappresentazione non ne è molto distinta; l' altra che le rappresentazioni dell' esteso sono acquistate da noi molto più prontamente per mezzo della vista; abbiamo poco interesse a formarcene l' immagine mediante il tatto; invece c' interessa molto di più sapere la modificazione che può cagionare la durezza o la morbidezza, lo scabro o il liscio etc. Tant' è vero che i ciechi, non potendosi servire della vista, arrivano a scoprire nelle impressioni tattili quelle differenze che a noi sfuggono, e a formarsene quindi rappresentazioni chiarissime e distintissime.

Gli odori e i sapori non ci danno nessuna rappresentazione. Il motivo è che non li stacchiamo mai interamente da noi, non consideriamo mai come due cose distinte ciò che è in noi e ciò che è nell'oggetto. Fiutando un'arancia consideriamo l'odore, per dir così, come qualcosa di continuo che da essa si stende alle nostre nari. Il che può dipendere dalla poca o nessuna distanza che è tra l'organo sensoriale e l'oggetto fiutato o assaporato; o anche dall'uniformità delle impressioni olfattive o gustative, la quale ci sembra maggiore che non sia in sè stessa, per il poco esercizio degli organi sensoriali. La ragione principale però è il poco interesse che abbiamo di servirci dell'odorato e del gusto per procurarci rappresentazioni degli oggetti, le quali abbiamo tanto facilmente mediante il tatto, la vista e l'udito. Chi sa invece se i cani e i lupi, che adoperano molto l'odorato, non arrivino a staccare le sensazioni odorose da sè medesimi, a trasferirle sui corpi e ad averne quindi rappresentazioni distinte.

Le ragioni per cui anche il caldo e il freddo, il piacere e il dolore non ci suscitano rappresentazione alcuna, sono simili a quelle che abbiamo indicate per gli odori e i sapori.

Le qualità rappresentative e le qualità sensibili son dunque quasi in ordine inverso e reciproco. Quelle che ci offrono maggiori rappresentazioni, ci destano minori modificazioni (sentimenti); quelle che ci destano minori modificazioni (sentimenti), ci offrono maggiori rappresentazioni.

II. Quando son presenti varie sensazioni, l'anima si applica più intensamente ora all'una, ora all'altra. L'atto con cui l'anima si fissa particolarmente su di un oggetto o su di un altro si chiama attenzione; e quello con cui essa deliberatamente trasferisce l'attenzione dall'uno all'altro si dice *riflessione* (1).

---

(1) Se invece l'attenzione è richiamata successivamente dalla forza delle impressioni stesse, senza nostra deliberazione, si ha la riflessione passiva. Qui il Soave s'allontana dal Locke, dal Condillac e dal Bonnet. Il Locke intende per riflessione solo quell'atto con cui l'anima rivolge la sua attenzione sopra sè stessa. Tale definizione per il Soave è troppo ristretta. Il Condillac nell'*Essai sur l'origine des conn. hum.* fa consistere la riflessione in quell'atto con cui la mente applica a vicenda la sua attenzione ora agli oggetti esterni, ora alle idee interiori richiamate mediante i segni, pretendendo pure che senza l'uso di questi

Il Condillac, dice il Soave, ha voluto ridurre l'attenzione, come tutte le altre facoltà, alla sensazione; ma fra l'una e l'altra c'è una differenza essenziale. L'anima nel sentire è quasi del tutto passiva, non dipendendo da essa l'avere o non avere le sensazioni, e non riducendosi ad altro l'attività sua se non all'accorgersi delle impressioni in lei prodotte; invece è attivissima nell'attendere e nel riflettere, dipendendo da essa il fissare l'attenzione dove più le piaccia: sicchè tra l'una e l'altra facoltà c'è quella differenza che passa fra l'essere passivo e l'essere attivo, cioè fra due termini opposti. A conferma di questo si ricordi che la sensazione fisicamente più forte, ossia prodotta da uno stimolo più energico, non sempre è quella che determina l'attenzione: il che invece dovrebbe accadere se l'attenzione, come vuole il Condillac, fosse la sensazione medesima divenuta più forte. Quante volte l'anima non lascia da parte le impressioni più vivaci per trattenersi sulle più deboli, che la interessano maggiormente; e quante volte non si fissa con tutta forza sulle idee interiori in modo da non sentir più le impressioni esterne? (1) È dunque chiaro che l'attenzione è di natura affatto diversa dalla semplice sensazione, e che, se questa è resa più viva dall'attenzione, ciò deve

---

non si possa aver riflessione. Il Soave obietta: — 1° Non vedo perchè se, avendo davanti più oggetti esterni nello stesso tempo, trasferisco l'attenzione dall'uno all'altro, o se in un medesimo oggetto la fisso or su l'una or su l'altra delle due parti, senza richiamare alcuna idea interiore, ciò non si debba dir riflessione; 2° non vedo che per richiamare le idee interiori e per usare la riflessione siano necessarî assolutamente i nomi o altri segni —. La stessa critica si può rivolgere alla definizione che della riflessione dà il Bonnet nel *Saggio anal.*, chiamandola « il risultato dell'attenzione che l'anima rivolge alle idee sensibili, comparandole e vestendole di segni o di termini che le rappresentino ». Il Condillac però ne dà un'altra definizione nel *Traité des sens.* e nell'*Estrait rais.*, chiamando riflessione qualunque passaggio dell'attenzione dall'una all'altra impressione. Ma questa definizione è troppo estesa secondo il Soave; giacchè, se il passaggio dell'attenzione dall'una all'altra impressione non è avvertito e deliberato, ma nasce meccanicamente dalla forza successiva delle impressioni, non si ha la riflessione vera e propria, ma, se mai, la *distrazione*.

(1) Lo stesso aveva osservato il Bonnet. Vedi il Vol. I di quest'opera, pag. 163-64.

considerarsi come un effetto dell'attenzione, non può quindi confondersi con l'attenzione stessa.

III. Il trasferire l'attenzione da un oggetto ad un altro dà origine al *confronto,* che conduce a scoprire le relazioni che passano fra essi, ossia la loro convenienza o disconvenienza. Ora la facoltà di scoprire queste relazioni si chiama *facoltà di conoscere;* e l'atto di conoscere si dice *cognizione.* Dalla cognizione viene il *giudizio,* che è l'atto con cui l'intelletto afferma o nega fra sè l'esistenza d'una determinata relazione (1). Non sempre però la convenienza o disconvenienza di due cose si può conoscere immediatamente, a prima vista. In tal caso le confrontiamo tutt'e due con una terza, per inferire, dalla loro convenienza o disconvenienza con questa, che convengono o disconvengono fra di loro: tale atto si chiama *raziocinio.*

IV. La quarta facoltà della psiche è la *memoria,* ossia la capacità di ritenere o di aver nuovamente presenti le idee e le nozioni dei fatti passati e riconoscerle. Il ritenere l'idea d'un oggetto, anche quando questo è allontanato, si dice *contemplazione;* l'aver nuovamente presenti le idee e le nozioni delle cose passate senza che queste agiscano sui sensi si chiama *reminiscenza* (riproduzione); l'accorgersi d'aver avuto già altre volte un'impressione o idea che ritorna si dice *riconoscimento.*

L'*immaginazione* poi consiste non solo nel richiamare le idee delle cose passate, ma anche nel combinarle in vario modo e formarne nuovi composti.

A proposito della contemplazione, bisogna badare che non di tutto ciò che sentiamo noi riusciamo a ritenere un'immagine. Delle impressioni che suscitano rappresentazioni delle cose esterne, ossia di quelle che abbiamo chiamate *percezioni,* possiamo certo

---

(1) Secondo il Soave si hanno sette specie di relazioni fondamentali: 1° identità o diversità; 2° somiglianza o dissomiglianza; 3° vicinanza o lontananza di luogo o di tempo; 4° quantità nella grandezza o nell'intensione o nel numero; 5° affinità o contrarietà; 6° causa ed effetto; 7° obbligazione o dipendenza. Le quali però si possono secondo lui ridurre a tre: 1° la somiglianza, che comprende anche l'identità; 2° la coesistenza, che comprende il luogo, il tempo e la quantità; 3° la dipendenza, che comprende la causa e l'effetto, l'affinità e contrarietà e l'obbligazione.

ritenere un' immagine; invece, di quelle che ci destano solo una modificazione interna di piacere o di dolore, ossia di quelle che abbiamo chiamate *sensazioni,* non riteniamo nessun' immagine. Per es., dopo aver guardata e allontanata una rosa, ne possiamo aver presente l' immagine. Ma del suo odore non è possibile conservare immagine alcuna. Noi riteniamo l' immagine della figura e del colore della rosa, e l' immagine dell' atto di fiutarla; e a queste immagini, che non appartengono all' odorato, va unita la memoria d' aver provato, nel fiutarla, una certa sensazione. Se avremo odorato prima un garofano e poi una rosa, ci ricorderemo d' aver ricevuto da quello e da questa una sensazione diversa, e, concentrandoci in tale atto contemplativo e paragonando le due sensazioni, crederemo fors' anche di sentir nuovamente un principio dell' una e dell' altra; ma non potremo mai averne un' immagine. Bisogna dunque distinguere questi due fatti psichici. Per indicare le immagini lasciate dalle percezioni, ossia dalle impressioni che ci suscitano rappresentazioni degli oggetti esterni, si può adoperare il termine *idea*, che, etimologicamente, corrisponde a *immagine* (1). Invece tale parola non si può applicare alle modificazioni che non suscitano immagini. Per queste si può usare il vocabolo *nozione.* Diremo dunque che l' anima, contemplando nella memoria una rosa, ne avrà un' *idea;* ma che, contemplando un odore, ne avrà una *nozione.*

Lo stesso può dirsi dei sapori, del caldo, del freddo e in genere del piacere e del dolore, che, non offrendo nessuna rappresentazione esterna, ma suscitando solo un' interna modificazione gradita o sgradita, non lasciano nessun' immagine quando è cessata la loro azione. Quanto ai suoni, bisogna notare che, come le impressioni acustiche attuali ci producono una *sensazione* (mo-

---

(1) Il Soave quindi biasima l' uso del Locke e del Tracy d' indicare con la parola *idea* tutto ciò di cui la mente si occupa mentre pensa, ossia tanto le rappresentazioni quanto le modificazioni presenti e passate.

Si noti che Diderot, per una ragione simile, credeva che il Locke avesse errato chiamando *idee* il freddo e il caldo, il piacere e il dolore etc. Questi, egli dice, sono *stati* che noi abbiamo provati e pei quali abbiamo inventato dei segni, ma di cui non abbiamo idea alcuna. Vedi *Elogio di G. Locke* del DIDEROT in *Saggio sull' umano intelletto* di LOCKE, Pavia, Bizzoni, 1819, Tomo I, pag. 15.

dificazione interna) e, insieme, una *percezione* (rappresentazione di qualcosa d'esterno), così i loro ricordi ci suscitano una *nozione* rispetto alla modificazione interna che ci hanno prodotta, e una *idea* rispetto alla rappresentazione che ci hanno offerta. Per lo stesso motivo, delle impressioni tattili, che ci danno pure sensazioni e percezioni, ci rimangono o le nozioni o le idee, secondo che seguitiamo a contemplare o le modificazioni o le rappresentazioni che ci hanno suscitate.

È anche da notare che si ritengono più facilmente le idee che le nozioni: infatti, allontanata la rosa, ci resta per molto tempo impressa l'immagine della figura e del colore suo; l'odore invece svanisce presto o non lascia che una traccia debolissima. Il che dipende dalla diversità di natura della rappresentazione esterna e della modificazione interiore. Considerando la figura e il colore della rosa, io trasferisco l'attenzione da un punto ad un altro, e mi formo tante rappresentazioni, quanti sono i punti che considero in essa. Allontanata poi la rosa, io, continuando a pensare alla sua immagine, non ho presente una sola rappresentazione, ma scorro rapidamente coll'attenzione su tutti i punti distinti di cui mi resta l'impressione; appunto questa molteplicità di rappresentazioni, ch'io seguito ad avere, mi conserva chiara la rappresentazione o idea totale. Invece nell'odore io non distinguo nè estensione nè impressioni contemporaneamente molteplici; l'impressione mi si riduce ad un punto solo; perciò questa deve cancellarsi assai più presto; e, anche se persiste egualmente, si deve certo sentir durare con minor forza che una molteplicità di punti. Anche perchè l'anima dura fatica grandissima a tenersi fissa lungamente su un medesimo punto.

A proposito del riconoscimento il Soave giustamente respinge la spiegazione del Bonnet *(Saggio analitico)*, secondo cui quello nascerebbe dalla diversità che passa fra l'impressione prodotta sull'anima dalle fibre mosse la prima volta e quella prodotta dalle fibre mosse la seconda, la terza o la quarta volta. Infatti, acciocchè l'anima potesse sentire la diversità delle due impressioni, dovrebbe, la seconda volta, ricordarsi precisamente della maniera in cui è stata modificata la prima, e *riconoscere* chiaramente questa prima impressione; sicchè il riconoscimento presupporrebbe il riconoscimento (petizione di principio).

Secondo il Soave il riconoscimento deriverebbe dalle circo-

stanze di tempo, di luogo etc., che accompagnano il ricordo. Se per es. incontriamo qualcuno da noi veduto altre volte, spesso sulle prime non lo riconosciamo, finchè non ricordiamo le circostanze di tempo, di luogo etc. in cui l'abbiamo veduto. Allora ne troviamo, per così dire, duplicata l'immagine in noi, perchè la vediamo unita a due serie diverse, l'una delle rappresentazioni suscitateci dagli oggetti che insieme con essa agiscono attualmente sui nostri sensi, l'altra delle idee ridestatesi degli oggetti che hanno agito insieme con essa altre volte sui nostri sensi. Questa doppia immagine, o, meglio, quest'idea che noi abbiamo d'un oggetto oltre la sua rappresentazione attuale, fa sì che esso sia da noi considerato e come presente e come assente, e che quindi noi abbiamo coscienza d'averlo veduto altre volte. Se le serie d'idee delle circostanze passate destate dalla sua presenza sono due, noi ci ricordiamo d'averlo veduto due volte; se tre, tre volte; se nessuna, non lo ricordiamo (1).

V. Il piacere o il dolore provocato da un oggetto destano nell'anima propensione o avversione per esso: quella si chiama *amore,* questa *odio;* da tali affetti primarî derivano tutti gli altri. Al presentarsi del medesimo oggetto o d'altro simile l'anima, ricordandosi del piacere o del dolore che ne ha sentito, si determina a seguirlo o a fuggirlo; questo è l'*atto della volontà* o *volizione.* La volontà si può dunque definire « quella facoltà che ha l'anima di determinarsi ad abbracciare una cosa o ricusarla, ed a scegliere fra più cose l'una piuttosto che l'altra ». Bisogna però notare che tale facoltà non è bell'e sviluppata fin dalla nascita dell'uomo, ma si forma a poco a poco. Infatti prima che la statua del Condillac e del Bonnet conosca il mondo esterno, provando solo modificazioni soggettive, non potrà avere volontà vera e propria; giacchè proverà sensazioni spiacevoli e piacevoli e preferirà queste ultime. Ma la volontà non consiste solo nel preferire nel senso di credere una cosa migliore d'un'altra, che è opera del giudizio, e d'aver piacere e tendenza per l'una o disgusto e avversione

---

(1) Oltre i luoghi citati, vedi anche l'Appendice al Cap. X del Libro II della traduzione del Compendio del *Saggio* del Locke, intitolata *Riflessioni intorno alla memoria* (pag. 150-162 del Tomo IX delle *Opere*).

per l' altra, che è puro effetto della sensibilità; ma nel preferire nel senso di determinarsi a seguir l' una o fuggir l' altra, il che la statua non può far certamente finchè non sa ancora di poter abbracciare o respingere cosa alcuna. Finchè dunque non si sanno le cause da cui provengono le sensazioni piacevoli o spiacevoli, finchè non si conoscono gli oggetti da scegliere o da respingere, non ancora si può sviluppare la volontà. Questa si sveglia solo quando si cominciano a conoscere gli oggetti esterni, che si presentano come beni o mali. Ma, finchè non s' impara a distinguere i beni e i mali reali da quelli falsi o apparenti e a riconoscere i loro diversi gradi, la volontà è ancora cieca. Essa, come si può notare nei fanciulli, abbraccia, senza esame alcuno, tutto ciò che si offre con l' apparenza di bene, e respinge tutto quello che si presenta coll' aspetto di male. La volontà comincia a funzionare pienamente solo quando per mezzo dell' esperienza e della riflessione i fanciulli arrivano a conoscere i diversi gradi dei beni e dei mali, e a distinguere in mezzo agli uni e agli altri i veri e reali dai falsi e apparenti. Allora la ragione comincia a dirigere la volontà; chè la *ragione* è appunto quella facoltà che, dopo aver per mezzo della riflessione paragonate le cose fra loro e osservato ciò che c' è di bene o di male, indica, per così dire, alla volontà quelle che son da accettare e quelle che son da respingere, il quale potere però non è che la stessa facoltà di ragionare, già indicata, dipendente da quella di conoscere.

Quando la volontà insieme con la ragione è giunta al suo pieno esercizio, comincia un conflitto fra la ragione e le passioni. In questo conflitto l' anima resta spesso sospesa e dubbia per qualche tempo, finchè si piega all' una o all' altra parte. Ma, finchè resta così sospesa, essa sente in sè la facoltà d' abbracciar l' una o l' altra a piacer suo. Anche dopo che s' è decisa a scegliere l' una o l' altra alternativa, sente ancora in sè stessa la facoltà di scegliere il contrario. Questo potere è appunto la *libertà* (1).

---

(1) Il Soave critica quindi in questo punto il Locke, il quale (*Essai*, Libro II, Cap. XXI) intende per libertà unicamente la facoltà di operare o non operare secondo la scelta della volontà (libertà d'esecuzione), e il Bonnet (*Saggio analitico*), che è press'a poco del parere del Locke. A favore della libertà il Soave cita l' esperienza interna (*Istituzioni di*

VI. L'attività è il potere che ha l'anima di agire e dentro e fuori di sè. Nella sensazione la psiche è passiva piuttosto che attiva; giacchè non è in nostro potere il darci una sensazione senza che i corpi agiscano sui nostri sensi; altrimenti, anche i ciechi si potrebbero procurare le sensazioni dei colori; nè, del pari, è in nostro potere non sentire l'impressione dei corpi allorchè agiscono effettivamene su di noi. Essa comincia ad essere attiva nella facoltà di riflettere, dipendendo da lei fissare l'attenzione su di un oggetto piuttosto che su di un altro e rivolgerla dall'uno all'altro. È pure attiva nella facoltà di conoscere, specie nei giudizî e nei ragionamenti. Nella facoltà di ricordarsi è passiva quando le idee si risvegliano da sè, è attiva quando essa stessa cerca di ritenerle o di richiamarle. Infine, nella facoltà di volere è sempre attiva, qualora si determina de sè medesima per una o per un'altra alternativa. In tutti questi casi la facoltà di operare si confonde con le stesse facoltà di riflettere, di conoscere, di ricordarsi e di volere. Ma l'attività dell'anima si esplica anche fuori di lei medesima, cioè sul corpo; in tal caso la facoltà di operare è del tutto distinta dalle precedenti, e da molti è detta *forza motrice,* appunto perchè si manifesta producendo varî movimenti del corpo.

*
* *

Oltre tutti questi atti che provengono direttamente da ciascuna delle sei facoltà dell'anima, altri ve ne sono che risultano dalla cooperazione di più facoltà: per es. la coscienza (1) delle proprie modificazioni e della propria esistenza, derivante dalla riflessione dell'anima su sè stessa (attenzione); la *coscienza* della propria identità o personalità, risultante dalla riflessione unita alla memoria; l'*astrazione,* derivante dal fissare l'attenzione su una sola qualità d'un oggetto. Dall'atto d'astrarre viene quello di *generalizzare,* poichè il formare un'idea generale non è che astrarre da molti individui le qualità comuni a tutti. Dall'astrazione unita

---

Met., Parte I, Sez. II, Cap. V, Art. V, pag. 144). Combatte anche il determinismo (*Op. cit.,* l. c., pag. 144-148).

(1) Giustamente qui il Soave distingue la coscienza spontanea o sensitiva da quella riflessa.

all' immaginazione nasce la *composizione delle idee*, che consiste nell' unire, come fa il pittore, le idee di più oggetti che attualmente non esistono insieme in natura. Dall'astrazione combinata col discernimento (cognizione delle differenze che passano fra due o più enti) viene l' *analisi* o *scomposizione delle idee*.

Il lungo esercizio di compiere deliberatamente alcuni atti produce l' *abitudine* (esecuzione di atti senza rifletterci). Se per ragioni organiche le impressioni diventano sì deboli, che l' anima non abbia più coscienza, si ha il *sonno*. In questo stato spesso si destano alcune idee che, non essendo dirette deliberatamente dall' anima, formano combinazioni stranissime. Ma talvolta nei sogni, specie in quelli dei sonniloqui e dei sonnamboli, le idee e le azioni ad esse corrispondenti conservano lo stesso ordine che nella veglia; il che, non potendo dipendere dalla riflessione attuale e deliberata, dipenderà da una riflessione indeliberata e abituale (1).

*
* *

Finora abbiamo esaminata la vita intima dell' anima; ma il Soave, come ideologo, non poteva trascurare la questione del modo in cui l' anima esca, per così dire, fuori di sè e giunga a conoscere il mondo esterno (2).

In questo problema il Soave critica il Condillac, e si trova d'accordo con Destutt de Tracy; anzi si compiace (3) d'aver pre-

---

(1) Del sonnambolismo il Soave s'è occupato più volte nelle sue opere (Appendice al Cap. XIX del Libro II del Compendio del *Saggio* del Locke, pag. 192-212 del Tomo IX delle *Opere; Istituzioni di Met.*, Parte I, Sez. II, Cap. IX, pag. 172-183; *Opuscoli metafisici*, Opuscoli III e IV, pag. 193-261 del Tomo XV).

(2) Vedi l'Appendice I al Cap. IX del Libro II della Trad. del Compendio del *Saggio* del Locke (pag. 126-141); *Istituzioni di Met.*, Parte II (pag. 200 e seg.); *Istituzioni di logica*, Parte I, Sez. III, Cap. III, § 2. Il Soave chiama *ontologia* quella parte della metafisica che si occupa del mondo esterno; tale *ontologia*, fondata sull'analisi della formazione delle idee, è, s'intende, ben diversa dalla vecchia ontologia o metafisica scolastica; essa non è che la dottrina della conoscenza.

(3) *Memoria sopra il progetto di elementi d'ideologia del conte D. di Tracy*, pag. 38; *Istituzioni di Metaf.*, Parte II, Sez. I, Cap. I, pag. 207; *La filosofia di Kant esposta ed esaminata*, pag. 376.

corso il filosofo francese nell'Appendice I al Cap. IX del Libro II della sua traduzione del Compendio del *Saggio* del Locke (*Congetture intorno al modo in cui si scopre dall'anima l'esistenza dei corpi,* 1775) e in un'altra Appendice al Vol. IV della seconda edizione delle *Istituzioni di logica, metafisica ed etica* (Milano, Marelli, 1794). Anche lui dunque crede che il tatto per sè solo non abbia il potere attribuitogli dal Condillac. Finchè la statua, egli dice, applica semplicemente la mano a sè stessa o ad altri oggetti, la sensazione tattile da lei provata non può avere maggior corpo di qualunque altra sensazione sua. Essa, non sapendo di toccar cosa alcuna, anzi non sapendo nemmeno d'aver tatto, deve provare una modificazione soggettiva, proprio come quando sente un odore, un sapore etc. Avrà, sia pure, due sensazioni al toccar sè stessa, una sola al toccare un altro corpo; ma nulla più. La statua, ignorando onde le vengano tali sensazioni, non sapendo di toccar alcun oggetto, non conoscendo che il suo tatto è diffuso in più parti del corpo, anzi non conoscendo nemmeno d'aver tatto, s'accorgerà tutt'al più di due sensazioni distinte, senza poterle riferire a nessuna parte di sè stessa. Dunque la differenza della sensazione ora doppia ora semplice, al pari di quella della sensazione ora di due odori ora d'un solo, non potrà condurla ad argomentare l'esistenza di nessuna parte di sè e di nessun oggetto fuori di sè. La statua comincerà a sospettare che esista qualcosa fuori di lei solo quando sentirà l'opposizione che le producono i corpi, quando, dopo aver per es. steso liberamente il braccio e la mano, all'improvviso incontrerà un ostacolo che le vieti di stendere il braccio e la mano più in là, e quando, sforzandosi di vincere quest'ostacolo, sentirà di non poterlo superare. Il sentimento di tale opposizione al libero esercizio della volontà e del movimento suo deve infonderle il sospetto che ciò che le resiste sia fuori di lei e diverso da lei, non potendo essa attribuire a sè stessa o considerare come identico a sè stessa ciò che s'oppone al suo volere e che essa anzi cerca con ogni sforzo di vincere senza poterci riuscire. Questo sospetto diverrà certezza a misura che, incontrando nuovi ostacoli, la sua attenzione si sentirà spinta a riconoscerli, e a mano a mano che con queste ricerche riuscirà a scoprirne la posizione, la figura, la grandezza, la consistenza maggiore o minore, e le altre qualità che si percepiscono col tatto. Allora sì che la sensazione diversa che avrà secondo che

tocchi sè stessa o i corpi esteriori, le farà distinguere ciò che appartiene al proprio corpo da ciò che spetta ad altri; e, siccome il sentimento dell' opposizione o del contrasto è sempre preceduto dalla semplice sensazione tattile, allora, per accorgersi della presenza d' un corpo, non sarà più necessario premerlo e sentirne l' opposizione: basterà toccarlo semplicemente. Ecco come il Soave chiarisce la conoscenza del mondo esterno (1).

Nello spiegare poi come s' acquistino le idee delle figure e delle distanze dei corpi, come s' impari a distinguere con la vista il piano e il rilievo, il concavo e il convesso, come il tatto e la vista insegnino agli altri sensi a conoscere la posizione dei corpi, come le nostre sensazioni siano da noi trasferite negli oggetti esterni e considerate come qualità di queste etc., segue il Condillac.

È pure notevole che il Soave, nella soluzione del problema della conoscenza del mondo esterno, non va a finire, come gli ideologi francesi, in un fenomenismo idealistico; giacchè, secondo lui, le azioni esercitate su noi dai corpi ci assicurano della loro esistenza. Quando, egli dice, ci sentiamo spinti o trascinati da una forza esteriore là dove non vogliamo; quando movendoci incontriamo un ostacolo che ci arresta contro nostro volere, non possiamo dubitare dell' esistenza di ciò che ci spinge o arresta a nostro dispetto. Essendo reali le azioni che noi soffriamo dai corpi, dev'essere reale anche la loro esistenza, per la ragione che *non può esistere l'azione senza che esista l'agente* (principio di causa) (2).

È vero che dell'esistenza dei corpi non possiamo avere la certezza *metafisica,* giacchè, quando soffriamo un' azione che non dipenda da noi, siamo ben sicuri che ne esista fuori di noi l'agente, ma non siamo egualmente certi che quest' agente sia tale o tal'altro essere: potrebb'essere Dio stesso, senza l'intervento di alcun corpo.

---

(1) Si noti che nell'Appendice al Cap. IX del Libro II del *Saggio* del Locke, il Soave credeva qui necessaria per il tatto la cooperazione degli altri sensi; invece nelle *Istituzioni di Metaf.* ritiene che il tatto solo, purchè accompagnato dal senso dell'opposizione e dello sforzo, basti per la conoscenza dei corpi esterni.

(2) *Istituzioni di logica,* pag. 142; *La filosofia di Kant* etc., pag. 378. Cfr. Gioia, *Elementi di filos.,* Sezione III, Art. II, Cap. I, § 1.

Tuttavia di quell'esistenza abbiamo una certezza *fisica,* in quanto è fisicamente impossibile che i sensi ci avvertano uniformemente e costantemente della presenza e dell'azione dei corpi nel modo innanzi detto, senza che questi esistano. In pratica però tale certezza equivale press'a poco a quella metafisica. Nè vale obiettare che talora anche in sogno ci sembra di toccar mille oggetti che non sono allora presenti ai nostri sensi e che forse non sono esistiti mai; giacchè chi non sente la differenza che passa fra l'immaginare il sole e il guardarlo effettivamente, fra l'immaginare il fuoco e il toccarlo? Che se qualcuno credesse che l'immaginare il fuoco e il toccarlo siano tutt'uno, l'immagini prima, e poi lo tocchi; e vedrà se il fuoco sia qualcosa di reale o un puro giuoco di fantasia (1).

*
* *

ETICA. — Oltre l'ideologia, è importante l'etica del Soave. S'è tante volte ripetuto che conseguenza necessaria del sensismo è l'edonismo egoistico, o, tutt'al più, l'utilitarismo; e in vero, se ogni forma d'attività psichica si riducesse alla sensazione, come si potrebbe uscire dal soggettivismo e quindi dall'egoismo? Ma il fatto è che non tutti i pensatori che di solito son chiamati sensisti hanno le stesse idee: non tutti riducono ogni forma d'attività psichica alla sensazione; e, allora, naturalmente, è possibile arrivare ad una morale disinteressata. Così il Soave, come abbiamo visto, ammette sei facoltà dell'anima, e tra queste la volontà e il potere di conoscere e di ragionare, irriducibili alla sensazione. Ecco quindi che la ragione viene a riacquistare il suo valore, e può compiere un ufficio importante nella vita morale. Il Soave infatti ci descrive la vita etica come un conflitto fra l'immaginazione e le passioni da una parte e la ragione dall'altra; e considera la saggezza e la probità come una vittoria della ragione, che dirige la volontà, sugl'impulsi bassi. « La superiorità », egli scrive, « che ha l'uomo sulla materia inerte, sulle piante e su i bruti consiste nella facoltà di conoscere, di ragionare e di

---

(1) Qui, come ognun vede, il Soave segue il LOCKE (*Essai*, Livre IV, Chap. XI).

regolare coi principî della ragione la propria condotta » (1). Secondo lui è errore definire la probità, come fa l'Helvétius, l'abitudine di compiere azioni utili agli altri; « imperocchè la sola utilità, che ad altri venir ne possa, non basta a render probe le nostre azioni, qualor convenevoli e degne di approvazione non siano in sè medesime » (2). Le azioni oneste son quelle comandate da un espresso dovere; e *dovere* è tutto ciò che un uomo, secondo le varie circostanze, è tenuto a fare o non fare (3); esso gli è dettato dalla ragione (4); giacchè « la coscienza nel senso in cui dagli Etici si suol prendere altro non è che la stessa ragione, la quale, paragonando coi doveri le azioni fatte o da farsi, giudica se sian ad essi conformi o contrarie, e quindi se sieno buone o malvagie » (5).

Ma il Soave non si ferma qui. Egli distingue la *virtù* dall'*onestà;* questa consiste nel compiere le azioni « di espresso e indispensabil dovere », quella nel non contentarsi di adempiere ciò che è d'espresso dovere, e nel fare buone azioni anche senz'esservi costretti dal dovere, o oltre ciò che il dovere prescrive. Il pagare un debito, il mantenere una promessa, il restituire un deposito sono certo azioni buone, ma non virtuose. Invece il beneficare un nemico o un ingrato, il sollevare una famiglia onesta dalla miseria, l'opporsi alla prepotenza d'un ingiusto usurpatore in difesa d'un debole innocente, l'esporre generosamente per la salvezza altrui la propria vita a un imminente pericolo sono azioni veramente virtuose. Del pari l'astenersi dalla vendetta è un dovere, ma non una virtù. La virtù comincia quando si ha il coraggio di far anche del bene all'oltraggiatore; e questo sforzo è l'atto più generoso a cui possa giungere un'anima veramente grande. « La virtù adunque potrà definirsi l'abito di far delle buone azioni morali anche non comandate da un espresso dovere, o superiori a questo dovere medesimo » (6).

La *probità* abbraccia l'*onestà* e la *virtù,* e si può definire « l'abito di far oneste e virtuose azioni a pro d'altrui » (7).

---

(1) *Istituzioni di etica,* pag. 110-111 del Tomo XIV delle *Opere.*
(2) *Op. cit.,* pag. 238. (3) *Op. cit.,* Parte II, Sez. II, pag. 268.
(4) *Op. cit.,* pag. 7, 369, 375, 404 (nota 106).
(5) *Op. cit.,* pag. 332. (6) *Op. cit.,* pag. 339 e seg.
(7) *Op. cit.,* pag. 239.

*
* *

OSSERVAZIONI. — Concludendo: il Soave ha arrecato notevoli miglioramenti all'ideologia francese. Ha cominciato dal riabilitare in certo senso il metodo deduttivo; ha poi criticata la riduzione, compiuta dal Condillac e dal Tracy, di tutte le facoltà psichiche a quella di sentire; ha cercato d'eliminare l'idealismo fenomenistico nel problema della realtà del mondo esterno; ha infine liberato l'etica dal soggettivismo egoistico.

Quanto al metodo però abbiamo già notato che la sintesi ha nella sua filosofia un'importanza solo didattica, non è considerata quindi come un vero metodo della ricerca.

Riguardo alla classificazione delle facoltà psichiche, è noto quanto difficile essa sia; si può dire che anche oggi non c'è una classificazione accettata da tutti i filosofi. Osserverò soltanto che in quella del Soave i sentimenti non compariscono come una classe speciale di fatti; eppure non si può negare che, sebbene essi accompagnino l'esplicarsi di altre funzioni psichiche, di cui costituiscono come il tono o la risonanza, sono irriducibili ad altro. Mi pare invece che non sia esatto fare dell'*attività* una funzione speciale della psiche. L'anima è tutta attività, vita, e appunto per questo fu considerata da Platone (e, si potrebbe aggiungere, da Rousseau), come il principio del movimento di contro alla materia inerte. I fenomeni psichici son tutti « atti » d'un centro d'energia. Del resto il Soave stesso, come s'è visto, è costretto a riconoscere che questa funzione si confonde con la facoltà di riflettere, di conoscere, di ricordarsi e di volere (e, in parte, con quella di sentire, giacchè pare ch'egli ammetta una certa azione dell'anima anche nella sensazione).

Del pari, l'attenzione e la riflessione, piuttosto che una funzione a parte, costituiscono un concentramento dell'attività psichica su uno o più punti del campo della coscienza.

Si badi del resto che il Soave non pretende che la sua classificazione dei fatti psichici sia definitiva; il che dimostra la sua prudenza e circospezione (1).

---

(1) « Tre facoltà o potenze si sogliono distinguere nell'anima, cioè *intelletto, memoria* e *volontà*, che alcuni riducon pure a due sole, in-

Notevole è la distinzione, ch'egli fa, dell'elemento rappresentativo, che prevale in alcune sensazioni (e nei ricordi corrispondenti), e dell'elemento affettivo, che si nota maggiore o esclusivo in altre. Osservo anzi che, appunto a causa di tale differenza, le sensazioni olfattive e gustative, come anche il caldo e il freddo etc., sono molto affini ai sentimenti (1); perciò dovrebbero essere anch'esse prese in considerazione nel problema della così detta « memoria affettiva » (2). Si sa che la principale difficoltà di ammettere una memoria dei sentimenti sta nella circostanza che i sentimenti, al contrario delle *rappresentazioni* di oggetti percepiti per es. mediante la vista, non lasciano nella mente una traccia capace di risorgere in forma d'*immagine*. Ora questa stessa difficoltà sorge per quei fenomeni psichici che il Soave chiama *sensazioni* (di contro a *percezioni*) e che, quando son ricordati, si ripresentano come *nozioni*, ma non come *immagini* o *idee* (che sono invece suscitate dalle *percezioni*). Voi mi direte: — Ma se d'un odore o sapore o suono non si può avere un'immagine (idea), questa si può avere dell'oggetto che ha suscitato la sensazione —. Verissimo; ma l'oggetto non è l'odore o il sapore; è solo una circostanza che accompagna il prodursi del fatto psichico: proprio come nei sentimenti. Ebbene, alcuni, a causa della difficoltà di ammettere una rappresentazione o immagine-ricordo del sentimento, hanno sostenuto che il ricordo di questo consista nel riprodursi del sentimento stesso (ricordare un sentimento sarebbe riprovarlo). Ma, allora, anche il ricordo d'un odore o d'un sapore dovrebbe consistere nella reviviscenza di tale sensazione; poichè gli odori e i sapori presentano gli stessi caratteri dei sentimenti (3). Invece noi sperimentiamo che il ricordo d'un

---

telletto e volontà. Ma sebben tutte in qualche senso a queste due ridur si possano, la maggior chiarezza ed esattezza però, come vedremo nella psicologia, richiede che sei facoltà nell'anima si distinguano » (*Istituzioni di logica*, Parte I, Sez. I, pag. 87).

(1) Il Soave infatti li colloca accanto al *piacere* e al *dolore*.

(2) Ribot, *Psicologia dei sentimenti*, Sandron, Palermo, Cap. XI; vedi anche varî articoli del Ribot, del Pillon, del Mauxion, del Pieron, del Paulhan, del Dugas, del Baldwin in *Revue Philosophique*, 1894, 1901, 1902, 1903, 1904, 1907, 1909.

(3) Il Ribot infatti colloca le impressioni del gusto e dell'odorato

odore o sapore non consiste nel risorgere della sensazione. Dunque sarà lo stesso dei sentimenti? Ma allora come avviene il ricordo di tali fenomeni psichici? Questo dimostra che nella nostra anima vi sono ancora aspetti oscuri, che la psicologia moderna non è riuscita a chiarire del tutto; ed è merito del Soave l'aver visto la differenza fra *sensazione* e *percezione*, fra *nozione* e *idea*, e l'aver accennato anche alla difficoltà di ricordare le *sensazioni* (= sentimenti) (1).

Quanto al riconoscimento, neppure la spiegazione che ne dà il Soave mi sembra sodisfacente; giacchè le circostanze passate che accompagnano l'immagine-ricordo, affinchè possano servire a staccar questa dalle circostanze attuali, devono esser *riconosciute* come passate; quindi il riconoscimento presupporrebbe il riconoscimento (petizione di principio).

Sulla natura delle relazioni il Soave non si esprime chiaramente. Dice che sono scoperte mediante il confronto e il giudizio. Ma, allora, non le può certo considerare come percepite coi sensi; giacchè il confronto e il giudizio secondo il Soave stesso non si possono confondere con la sensibilità; abbiamo dunque qui un'attività superiore al potere di sentire: l'attività riferente e giudicatrice, che dà origine a prodotti nuovi, superiori alle sensazioni. Il sensismo e l'empirismo grossolano è, così, sorpassato? Parrebbe; ma il Soave non chiarisce questo punto.

Riguardo all'etica, è certo notevole il tentativo del Soave di

---

nella stessa categoria degli stati piacevoli o dolorosi, delle emozioni e passioni (*Psic. dei sent.*, pag. 147, 148), e cita, come casi di memoria affettiva, i ricordi di sensazioni gustative e olfattive (pag. 151-52).

(1) Si noti che il Soave quasi propende per l'opinione di coloro che fanno consistere il ricordo del sentimento nella reviviscenza del sentimento stesso, giacchè dice: « Se (l'anima) avrà odorato prima un garofano e poi una rosa, si sovverrà ancora di aver avuto da quello e da questa una diversa sensazione, e, concentrandosi in questa contemplazione e paragonando le due sensazioni, *le parrà forse eziandio di sentir nuovamente un principio dell'una e dell'altra;* ma vera *immagine* non potrà mai averne » (*Istituz. di Metaf.*, pag. 99-100). D'altra parte chiama *nozione* la traccia lasciata dalle sensazioni e dai sentimenti; il che farebbe supporre che egli consideri tale traccia come un fenomeno intellettuale.

fondarla sulla nozione del dovere. Ma si può, com' egli sostiene, andar oltre il dovere? Tutto ciò che è *bene* è per l'uomo un dovere; si potrà, se mai, stabilire una certa gerarchia di beni morali, di « valori » (agli atti di carità per es. si dà più valore che a quelli di giustizia); per attuarli sarà necessario uno sforzo (inibizione degl' impulsi) maggiore o minore; ma non c'è un bene che s'imponga a noi come dovere e un altro che non ci s' imponga come tale. Per una coscienza veramente morale non solo è dovere perdonare al nemico e non vendicarsi, ma anche soccorrerlo nel bisogno.

Ci resta, in ultimo, da esaminare la questione se il Soave sia materialista o spiritualista o idealista.... Senza dubbio egli ha una certa tendenza allo spiritualismo: dimostra infatti la *semplicità* e *spiritualità* dell' anima (1), e combatte l' affermazione del Locke che « forse ci sarà eternamente impossibile conoscere se Dio non abbia dato o non possa dare la facoltà di pensare a qualche ammasso di materia a ciò espressamente preparato e disposto »; giacchè la materia è un ente composto, e, finchè sarà tale, non potrà in nessun modo pensare. Ammette pure l' immortalità dell' anima (2). Movendo, al pari del Locke, dall' esistenza indubitabile del soggetto pensante, dimostra l' esistenza di Dio (3), e afferma che Dio, essendo autore di sostanze pensanti, dev' esser pure pensante (4). Parrebbe dunque ch' egli fosse spiritualista. Ma.... al pari di Locke scrive che la sostanza intima delle cose, la loro essenza, ci è ignota, e che noi non possiamo scoprire se non le loro qualità (ossia i fenomeni) (5). Confessa che, sebbene una certa azione si debba ammettere fra corpo e anima, non si può dire quale essa sia (6); che ci è ignota anche la maniera in cui lo stimolo esterno diviene sensazione (7), e l' anima compie le sue operazioni (sentire, percepire etc.) (8). Neppure l' intima

---

(1) *Istituzioni di Metaf.*, Parte I, Sez. I, Cap. I. Cfr. *Esame dei principi metafisici della Zoonomia di E. Darwin.*

(2) *Ist. di Met.*, Parte I, Sez. I, Cap. II.

(3) *Op. cit.*, Parte IV, Cap. I.

(4) *Op. cit.*, Parte IV, Cap. II, Art. IV.

(5) *Analisi dell' umano intell.*, pag. 46; *Ist. di Met.*, pag. 37 e 230.

(6) *Istituz. di Metaf.*, Parte I, Sez. II, Cap. I, Art. IV, e Cap. VI, pag. 153; vedi anche pag. 20, 64, 98. (7) *Op. cit.*, pag. 71 e 153.

(8) *Analisi dell' um. intell.*, pag. 100; *Istituz. di Metaf.*, pag. 187-188.

essenza e l'origine dell'anima possiamo conoscere, sebbene siamo sicuri della sua semplicità. Cartesio e i suoi seguaci pretendevano che l'essenza dell'anima consistesse nel pensiero, quella della materia nell'estensione; ma con qual ragione si può dire che l'essenza della materia sia nell'estensione, se questa non è che una sua proprietà, anzi una semplice relazione, cioè la coesistenza di più parti o di più cose unite insieme? e come si può riporre l'essenza dell'anima nel pensiero, se questo non è che una sua azione? chi dirà che l'azione e l'agente siano una medesima cosa? (1) Il Soave aggiunge che noi non possiamo neppure capire la maniera in cui i corpi agiscono l'un su l'altro (2), nè la creazione dal nulla, giacchè per noi è verissimo che *ex nihilo nihil fit* (3). Infine, esaminando il problema degli elementi ultimi del mondo, mostra le difficoltà che nascono dall'ammetter questi come semplici e inestesi; giacchè in che maniera elementi inestesi, senza parti, possono occupare uno spazio e formar l'esteso, la materia? Alcuni, egli dice, hanno creduto di poter eliminare queste difficoltà col dire che gli elementi sono semplici e, come tali, nè si toccano realmente, nè occupano spazio, ma son dotati delle forze d'attrazione e di ripulsione, per cui sono costretti a tenersi sempre a determinate distanze fra loro, senza potersi nè allontanare nè accostare maggiormente, dal che risulterebbe il fenomeno dell'estensione e della solidità. Ma, egli osserva, come si possono attribuire ad elementi inestesi le forze d'attrazione e di ripulsione, che sono state scoperte nei corpi estesi? Inoltre, in tal caso, non esisterebbe nei corpi nè estensione nè solidità propriamente detta; queste sarebbero illusioni nostre. Ma allora l'esistenza stessa dei corpi sarebbe un'illusione; poichè che rimane dei corpi, se si toglie loro l'estensione e la solidità? Di fronte a queste difficoltà il Soave non ardisce asserire che gli elementi ultimi del mondo siano spirituali; e così conclude: « Che s'ha egli a dire pertanto degli elementi de' corpi? Quel che sì spesso e di tante cose dicea colui che dall'oracolo fu dichiarato il più sapiente degli uomini: *Hoc unum scio, me nihil scire* » (4).

---

(1) *Istit. di Metaf.*, Parte I, Sez. I, Cap. III, Art. I e II.
(2) *Op. cit.*, pag. 280. (3) *Op. cit.*, pag. 344.
(4) *Op. cit.*, Parte III, Cap. V.

CAPITOLO III. — Gioia

VITA E OPERE. — (1) Melchiorre Gioia nacque a Piacenza il 20 settembre 1767 da Gaspare, orefice valente, austero e probo, e da Marianna Coppellotti, donna d'ingegno svegliato e di grande vivacità. Fu il quarto di sei (2) figli; già nella tenera età, quando aveva più bisogno che mai dell'amore dei parenti, fu colpito dalla sventura; divenuto orfano di padre nel sesto anno di sua vita (1773), nel tredicesimo si vide morire anche la madre. Egli allora insieme con i fratelli venne in tutela dell'avvocato Giovanni Coppellotti, zio materno, il quale ebbe cura delle loro persone e dei pochi beni ereditati. Passò la prima età studiando un po' di latino e di retorica nel Liceo di S. Pietro in Piacenza; superato un concorso e vestito l'abito ecclesiastico, il 2 novembre 1784 entrò nel Collegio Alberoni, per intraprendervi i corsi di filosofia, di teologia, di morale, di diritto canonico e d'istituzioni civili. « Fu questa », dice il Romagnosi, « una fortuna per il Gioia, non

---

(1) ROMAGNOSI, *Elogio storico di M. Gioia*, comparso la prima volta nel Vol. LII, pag. 392, della *Biblioteca Italiana* (1828) e ripubblicato in *Biografia degli Italiani illustri* etc. del Tipaldo (1834), Vol. I, pag. 165-178 e in *Opere storico-filosofiche e letterarie di* G. D. ROMAGNOSI riordinate e illustrate dal De Giorgi, Volume unico, Parte II, Milano, Perelli e Mariani, 1844, pag. 853 e seg.; GIUSEPPE SACCHI, *Cenni sulla vita e sulle opere di M. Gioia* in *Annali Universali di statistica*, Vol. XIX, gennaio 1829, e poi a parte presso gli Editori degli Annali Universali delle Scienze e dell'Industria, Milano, 1829; POLI, *Op. cit.*, Vol. IV, §§ 429-432; F. MOMIGLIANO, *Un pubblicista economista e filosofo del periodo napoleonico* in *Rivista di filosofia e scienze affini*, Anno V (1903), Vol. I, num. 2, 3-4, 5-6, Vol. II, num. 1-2, 5-6, Anno IV (1904), Vol. II, num. 1-2 (tratta dell'attività del Gioia nel periodo napoleonico); e F. MOMIGLIANO, *Melchiorre Gioia pubblicista, storiografo e divorzista* in *Il Secolo XX*, 1° giugno 1919, pag. 385 e seg. Delle opere del Gioia stesso possono giovare per la sua biografia specialmente *La scienza del povero diavolo*, le *Riflessioni relative all'opuscolo « La scienza del povero diavolo »* (in *Opere minori*, Vol. II, Lugano, Ruggia, 1833), i *Documenti comprovanti la cittadinanza italiana di M. Gioia* (in *Opere minori*, Vol. III), e *La lettera intorno alla Signora B. Milesi* (*Opere minori*, Vol. V).

(2) Il Sacchi dice: cinque.

solo perchè per nove anni intieri si trovò libero di consacrarsi tutto agli studî, senza la più piccola spesa della sua famiglia, in un istituto che forniva tutt' i mezzi della migliore educazione fisica, intellettuale e morale, ma anche perchè v' incontrò saggi maestri ». Fra i quali il condillachiano Giovanni Antonio Comi, da noi già ricordato. Il Gioia coltivò specialmente la filosofia e le matematiche. L' amore da lui concepito allora per tali studî severi, racconta il Romagnosi (1), era così intenso, che più volte, per procacciarsi libri nuovi, egli, uscito di nascosto dal collegio, avviluppato nel mantello e coperto la testa dal cappello di uno degl' inservienti, si recava nella vicina Piacenza ad acquistarli, rientrando poi lieto con essi, come se avesse rapito un tesoro alla sapienza. Compiuto il novennio e divenuto sacerdote, nell' agosto del 1793 uscì di collegio, e accettò l' ospitalità offertagli dal fratello Ludovico, negoziante assai stimato in Piacenza. Era il tempo che il ducato di Parma e Piacenza, dopo gli anni di splendore goduti per opera del Du Tillot, decadeva vergognosamente. « Questi paesi, scriveva il Gioia (2), hanno per capo un imbecille, che dimanda a Dio perdono del tempo che dà agli affari di Stato. Una monaca impudente e un vescovo infame lo raggirano a loro piacimento; essi gli dicono di proteggere i calunniatori, ed egli li protegge, di perseguitare il merito, ed egli lo perseguita, d' assopirsi nella voluttà, ed egli si assopisce, di amare, di odiare, di temere, ed egli ama, odia e teme con eguale indifferenza. Intanto le cariche sono vendute al maggiore oblatore, le imposte distribuite esclusivamente sulla classe media della società, il commercio intercetto da privilegî ed atti arbitrarî ». È facile pensare che, date tali condizioni politiche, il Gioia non prendesse parte alcuna agli avvenimenti della sua terra. Nei pochi anni che vi dimorò visse ritiratissimo, sprofondato nelle sue meditazioni. Si rese familiari specialmente gli scrittori francesi e inglesi, che, introdotti non solo dagli studiosi di legislazione e di economia politica, ma anche dal Condillac e dal Soave, erano oramai apprezzati e gustati nella penisola. Dal suo ritiro uscì solo

---

(1) *Op. cit.*, pag. 855 dell'edz. De Giorgi.

(2) *Cenni politici sugli stati di Parma e di Piacenza* (articolo del *Monitore*) in *Opere minori*, Vol. I, pag. 204; Cfr, Vol. I, pag. 215-216.

perchè chiamato ad educare i figli del marchese Paveri-Fontana; ma per pochi mesi accettò tale incarico, che lo distraeva dagli studî prediletti. Aveva tanta passione per il lavoro intellettuale, che consacrava allo studio le notti intere, dopo aver dormito un po' nelle ore pomeridiane; e la notte, per non esser vinto dal sonno, faceva pendere dalla soffitta una lucerna, presso l'abbagliante riverbero della quale egli, in piedi su una cassapanca, rimaneva a studiare infaticato nelle lunghe e silenziose ore.

Fu scosso dalle meditazioni dal rombo del cannone napoleonico, che annunziò tempi nuovi agl'Italiani. L'amministrazione generale di Lombardia, succeduta al governo di tre mesi della agenzia militare (3 sett. 1796), proponeva il 10 ottobre 1796 un premio di duecento zecchini a chi meglio svolgesse il tema: « Quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia ». Il Gioia esaminò il problema, e lo risolse proponendo per la sua patria una repubblica non federale, ma unitaria (1). Già prima la polizia del duca di Parma e la curia di Piacenza guardavano di mal'occhio il Gioia, sapendolo ammiratore della filosofia e della rivoluzione francese; aspettavano l'occasione per carcerarlo. Questa fu loro offerta dalla dissertazione del filosofo: il quale fu chiuso nelle prigioni del Sant'Ufficio, per ordine del vescovo di Piacenza e del duca, che lo accusarono, tanto per avere un pretesto, d'aver celebrato messe a scopo di lucro. Egli protestò, voleva difendersi; disse all'uno e all'altro « che rispettassero in lui quel diritto che Pilato e Caifasso avevano rispettato in Cristo » (2); ma non fu ascoltato. Ben presto però la Repubblica Cisalpina, proclamata il 29 giugno 1797, intervenne in suo aiuto, e lo fece liberare. La dissertazione mandata a Milano ottenne il premio; il che richiamò su lui l'attenzione del governo della Cisalpina, il

---

(1) *Dissertazione sul problema, quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità d'Italia*, Milano, 1797, ripubbl. in *Opere minori*, Vol. IV, pag. 97-311. Vedere spec. pag. 194 e seg.

Il Mazzini (*Scritti editi e inediti*, Roma, 1881, Vol. I, pag. 82) ricorda il Gioia per questa dissertazione. « Nè credo, egli scrive, che da Melch. Gioia in fuori, in un libriccino dimenticato, un solo degli scrittori politici sorti in Italia nel periodo dell'invasione francese contemplasse l'unità politica della patria comune ».

(2) *Opere minori*, Vol. IV, pag. 100, nota.

quale, tenendo conto anche del carcere patito dal filosofo, gli si mostrò benevolo. Il Consiglio de' Juniori lo nominò suo *Redattore* e lo chiamò a Milano (1). Poteva non andare verso la libertà? Dopo breve esitazione, nel novembre del 1797 partì da Piacenza, e stabilì la sua dimora nella capitale della Cisalpina. Milano si destava allora a nuova vita. L'esempio di Francia aveva entusiasmati anche gl' Italiani, che, vedendo i troni crollare e il popolo vincere, s' inebriavano delle idee giacobine. Il Gioia si trovò come in mezzo ad un mare tempestoso; e, simpatizzando con gli agitatori del popolo, si lanciò nel turbine della vita politica. Gettò l' abito talare; fu nominato, dal Corpo legislativo, cittadino per abilità straordinaria nelle scienze; e, rinunziato al posto di redattore ufficiale del Consiglio de' Juniori, si diede al giornalismo. Insieme col vicentino Breganze e col Foscolo (2), il 20 gennaio del 1798, fondò il *Monitore italiano,* propugnando idee di tolleranza, di libertà, di giustizia e d' umanità (« guerra ai tiranni e pace ai popoli » era il suo motto) (3). Ma ben presto, al pari degl' ideologi francesi, provò disillusioni e amarezze. Il governo di Napoleone non cercava, come prima pareva, di proseguir l'opera dei rivoluzionari repubblicani; le sue parole ingannatrici erano smentite dalla brutalità dei fatti: nel proclama di Cherasco aveva detto: — *Peuples d' Italie, nous n' en voulons qu' à vos tyrans* —, e poi trascinava di nuovo i popoli sotto il giogo; chè rovesciava dal

---

(1) *Documenti comprovanti la cittadinanza italiana di M. Gioia* in *Opere minori,* Vol. III, pag. 287 e 288.

(2) Il Foscolo, venuto da Venezia, chiese ed ottenne a Milano la cittadinanza nella Repubblica Cisalpina. Egli frequentava il Circolo Costituzionale, dove pronunciò varî discorsi (dicembre 1797 e febbraio 1798), specie sulla necessità d' armarsi. Nel *Monitore* doveva specialmente compilare le relazioni delle sedute delle Assemblee legislative dei Juniori e dei Seniori, soggiungendo le sue osservazioni. Vedi alcuni suoi articoli in *Opere minori* del Gioia, Vol. I, pag. 259 e 262. Cfr. F. MOMIGLIANO, *Ugo Foscolo giornalista democratico della Repubblica Cisalpina* in *Secolo XX,* 1° maggio 1918; *Le opere di U. Foscolo commentate da* E. DONADONI, Napoli, Perrella, pag. 13; L. RAVA, *Ugo Foscolo giornalista a Milano* in *Rivista d' Italia,* 15 aprile 1920, pag. 381 e seg.

(3) *Articoli estratti dal Monitore Italiano* in *Opere minori,* Vol. I, pag. 171 e seg.

trono i monarchi, e li risollevava con maggior lustro e splendore. Il Direttorio considerava l'Italia come terra di conquista; voleva quindi ad ogni costo che fosse approvato un trattato di commercio e d'alleanza fra la repubblica francese e la cisalpina, il quale esigeva che questa pagasse un tributo annuo di diciotto milioni di lire, oltre gli straordinarî in tempi di guerra; consegnasse le principali fortezze alla « grande nazione »; accogliesse una guarnigione di venticinque mila soldati francesi; affidasse le sue forze a generali venuti di Francia; aiutasse, in caso di guerra, la nazione sorella, senza che questa s'obbligasse a fare altrettanto. Era un vero patto fra lupo e agnello (1). Tutto ciò riusciva doloroso al Gioia e ad altri Italiani, i quali volevano respingere non l'alleanza, ma « le condizioni ingiuste su cui era poggiata ». « Se le nostre lagnanze », scriveva il Gioia, « non trovassero un favorevole accoglimento, se il Dominio francese stesse fermo sulle condizioni dell'alleanza, se ricusasse di riconoscere i sacrifici immensi che ha fatto la Repubblica Cisalpina, la gratitudine profonda a' suoi liberatori, il desiderio sincero d'allearsi con essi a patti meno gravosi, se in una parola la nostra dipendenza fosse scritta immutabilmente, ricordiamoci che è meglio morire liberi che vivere schiavi » (2). Il *Monitore* esprimeva le stesse idee, tanto che il tipografo era riluttante a stampare certe frasi. Giacomo Breganze, redattore del giornale per le notizie di politica estera, in un articolo intitolato *Cenni politici* (N. 14 del giornale) aveva deplorato gli enormi pesi che gravavano sul popolo, e la mancanza di milizia nazionale. L'autorità giudiziaria, insospettita, citò al tribunale lo stampatore (Andrea Mainardi), che ne palesasse l'autore (3). Ma il Breganze già il giorno prima era fuggito a Roma, con gran dispetto della polizia. Allora il Foscolo, convinto delle verità enunciate dal Breganze, offre la propria persona, al capitano di giustizia, in vece del fuggiasco (4). Il Gioia, commentando il fatto, dichiara che il popolo sarà informato di qualunque attentato « gli scellerati potenti siano per commettere contro

(1) *Riflessioni sul trattato di alleanza tra le Repubbliche Cisalpina e Francese* (scritte dal Gioia appunto in tale occasione) in *Opere minori*, Vol. I, pag. 117. Vedi anche pag. 196. (2) *Op. cit.*, pag. 131.

(3) *Opere minori*, Vol. I, pag. 223. (4) *Op. cit.*, pag. 226.

la libertà » (1). Conseguenza delle fiere parole del Foscolo e del Gioia fu la soppressione del *Monitore* (13 aprile 1798, numero 42° del giornale) (2). Ma il Gioia non si piegò; proseguì anzi la lotta contro le prepotenze e gli abusi, scrivendo una quantità d'opuscoli (3). Poi nel nascondiglio in cui s'era rifugiato per timore di nuova prigionia tracciò il *Quadro politico di Milano,* in cui scoprì le piaghe della Repubblica, e, dimostrato che i legislatori della Cisalpina non avevano prodotto tutto quel bene che avevano promesso, nè avevano prevenuto quei mali che forse non era difficile prevedere, vagheggiò l'idea d'uno Stato italiano in-

---

(1) *Op. cit.*, pag. 224. Dopo la scomparsa del Breganze, divenne collaboratore del giornale (dal N. 27 in poi) P. Custodi.

(2) *Op. cit.*, pag. 253.

(3) Così il Consiglio de' Juniori aveva proposto una legge contro gli *allarmisti* (ossia contro coloro che avessero sparse false voci d'allarme tendenti a mettere in dubbio la sicurezza della Repubblica e a seminare timori e diffidenze nel popolo) per istituire una specie d'inquisizione giacobina, che avrebbe cagionato in Italia eccessi simili a quelli del Terrore francese. Il Gioia si oppose alla legge nell'opuscolo *Analisi della legge contro gli allarmisti emanata dal Corpo Legislativo Cisalpino nel 10 ventoso anno 6° repubblicano* (*Opere minori*, Vol. I, pag. 133 e seg.). Del pari, il risentimento contro il dispotismo religioso, da cui per tanti secoli era stata oppressa l'Italia, aveva spinto i repubblicani a eccessi contro il clero; in mezzo a una tempesta d'ingiurie il Gioia difese gli oppressi, scrivendo gli opuscoli *La causa di Dio e degli uomini difesa dagl'insulti degli empi e dalle pretensioni dei fanatici* (*Opere minori*, Vol. X) e *I frati e le monache - Lettera al Consiglio de' Seniori* (*Opere minori*, Vol. II). Ancora: si voleva imporre a tutti il servizio militare, vietando che nella coscrizione un giovane (di solito pagato) ne sostituisse un altro; gl'inconvenienti gravissimi che derivavano da tale prescrizione spinsero il Gioia a scrivere l'opuscolo: *Utilità e necessità di metter cambi nella coscrizione* (che il Gioia cita in *Documenti comprovanti la cittadinanza di M. G.*, *Opere minori*, Vol. III, pag. 297, pur non ricordandone il titolo, il quale io ho ricavato dalla pag. X della prefazione premessa dagli Editori al Vol. XIII delle *Op. min.*). Nello stesso periodo di tempo « la divisione de' poteri minacciando di trarre sull'Italia le sventure di cui era stata vittima la Francia », il Gioia cercò di ristabilire i legami sociali con la riunione dei poteri (*Documenti comprovanti* etc. pag. 297-98). A tal fine scrisse

dipendente da quello francese (1). Nè si fermò qui. Il 22 agosto 1798 fondò un nuovo giornale filosofico-critico, *Il Censore*, con cui si proponeva di dirigere l' opinione pubblica, la quale in tempi rivoluzionarî oscilla incerta in mezzo alle nebbie che le offuscano la verità (2). Ma il nuovo giornale, avendo inveito contro i cambiamenti che il Direttorio Trouvé voleva arrecare nella Costituzione della Cisalpina (riduzione del numero dei membri del Corpo legislativo, soppressione della libertà di stampa etc.) fu proibito dopo il quarto numero (6 sett. 1798). Per giunta il governo decretò l' esilio del Gioia (16 sett. 1798).

Al Trouvé successero il Brune e il Fouché, che richiamarono i deputati espulsi, ma confermarono il decreto d' esilio del Gioia (3). A costoro però successero il Rivaud e il Joubert, che ristabilirono la costituzione del Trouvé, ma non impedirono al Gioia il ritorno in Milano. Il Consiglio de' Seniori riformato dal Rivaud riconobbe il Gioia cittadino della repubblica (4). Onde, d'accordo col nuovo Direttorio, che aveva annullate le leggi restrittive della stampa, egli fondò la *Gazzetta nazionale della Cisalpina* (5). « Io comincio un nuovo foglio », dichiarava nel primo numero (24 gennaio 1799), « e lo comincio per consiglio del governo ». « Diciamolo francamente », aggiungeva, « giacchè la ragione ce ne dà il diritto: lo scaduto Direttorio Cisalpino

---

l'opuscolo: *I poteri chiamati all'ordine* (*Opere min.*, Vol. I). Infine in *Breve risposta al Proclama del Ministro della guerra pubblicato nel 27 nevoso anno 7° repubblicano* (*Opere minori*, Vol. I) difese ed elogiò la Municipalità del Circondario II di Milano, la quale era stata condannata dal Ministro della guerra, perchè aveva applaudito al patriottismo d'alcuni ricchi cittadini, che avevano donata una somma da distribuirsi a quei giovani che si facessero iscrivere come volontarî nel corpo di 9000 uomini prescritto dalla legge 11 nevoso.

(1) *Opere min.*, Vol. III, pag. 85 e seg. Contro il *Quadro* del Gioia, Giuseppe Lattanzi, losco figuro, scrisse *Analisi e riflessi sull'opuscolo « Quadro politico di Milano » di M. Gioia* (in *Opere min.* del Gioia, Vol. III, pag. 257 e seg.). Il Gioia rispose con l'*Apologia al quadro politico di Milano* e con *Cos' è patriottismo? Appendice al quadro politico di Milano* (*Op. min.*, Vol. III, pag. 84-255).

(2) *Op. min.*, Vol. III, pag. 5.

(3) *Op. min.*, Vol. I, pag. 46, nota 2. (4) *Op. cit.*, luogo citato.

(5) *Op. min.*, Vol. XIII, pag. 172 e seg. Cfr. Vol. III, pag. 30.

coprì d'obbrobrio sè stesso, scacciò dalla Repubblica l'ombra stessa della libertà, quando vietò ai fogli periodici d'uscire alla pubblica luce pria di passare la trafila della censura.... Il Direttorio presente ha scancellato questi decreti obbrobriosi, ed ha fatto il suo dovere » (1). Ma anche questo giornale ebbe breve vita. « Non potendola perdonare ai ladri potenti di cui allora non v'era scarsezza, » dice il Gioia stesso, « non cessai dallo screditarli. Essi indussero il Direttorio a levarmi l'associazione dopo il quarto numero » (2). Iniziò allora un nuovo foglio: *il Giornale filosofico-politico;* ma anche questo durò poco più d'un mese (18 febbr. 1799—4 aprile 1799) (3). A questi dispiaceri se n'aggiunse un altro: ai primi d'aprile gli venne in mente di scrivere una lettera al « cittadino duca di Parma », nella quale, dichiarandosi commissario straordinario del Direttorio, protestava contro la prigionia da lui sofferta a Piacenza, e chiedeva otto mila lire d'indennità (4). A causa di tale lettera fu carcerato ai primi di aprile, ad istigazione dell'agente parmense presso la Repubblica Cisalpina e del ministro di Spagna; e invano egli il 21 aprile 1799 chiedeva di potersi difendere. Intanto, mentre Napoleone combatteva in Egitto, avanzavano in Italia gli Austro-Russi: i quali entrarono in Milano il 28 aprile. Considerando il Gioia come un cittadino pericoloso e sovvertitore dell'ordine, non lo liberarono, ma lo mandarono nelle carceri di Piacenza consegnandolo al duca di Parma. I nuovi invasori commisero atrocità e vessazioni d'ogni sorta, specie contro i partigiani dei Francesi e contro i democratici in genere (5). I quali, senza processo alcuno, erano traspor-

---

(1) *Op. min.*, Vol. XIII, pag. 174, 180 e 181.

(2) *Documenti comprovanti* etc. (*Opere min.*, Vol. III, pag. 300-301). Veramente il giornale fu soppresso dopo il quinto numero (*Op. min.*, Vol. XIII, pag. 273).

(3) Pare che il Gioia abbia fondati altri giornali, poichè gli editori delle *Op. min.* (Vol. XIII, pag. X) dicono di non aver potuto trovare per la ristampa alcuni scritti del Gioia, per es. il giornale *L'Amico della Libertà e dell'Eguaglianza* e il *Redattore Italiano.*

(4) L. Ambiveri, *Melchiorre Gioia in Milano,* Strenna piacentina, anno 1891, Piacenza, F. Solari, pag. 70-71.

(5) Tutte le atrocità degli Austro-Russi furono narrate dal Gioia nell'opera *I Francesi, i Tedeschi, i Russi in Lombardia* (*Op. min.* Vol. IV), scritta il 1805 (vedi *Documenti comprovanti* etc. pag. 307-308).

tati carichi di catene a Cattaro o a Petervaradino. Fu come un nembo furioso che durò tredici mesi. Molto sofferse il Gioia nella prigione (1). Ma presto si riaffacciò sulle Alpi Napoleone, e lanciò le sue schiere vittoriose nella pianura lombarda. Il Gioia fu allora liberato, e potè rientrare in Milano. « Ei ritornò », scrisse con gioia il filosofo, «.... e richiama a nuova e più nobile esistenza la Cisalpina » (2).

La seconda Cisalpina fu meno turbolenta della prima. Napoleone volle ristabilire non solo la libertà, ma anche l'ordine; e, pensando che la religione fosse un mezzo per promuovere la disciplina e l'obbedienza allo Stato, volle, com'è noto, riconciliarsi con l'autorità ecclesiastica. Al Gioia, al quale non erano mai andati a genio gli eccesi degli scapigliati, non dovette sgradire il nuovo governo. Egli anzi pensò di ottenerne un ufficio che gli procurasse i mezzi per vivere, e gli lasciasse ancora tempo per studiare: chiese quindi di esser nominato istoriografo della Repubblica Cisalpina, in compenso della prigionia sofferta per quattordici mesi e mezzo. La domanda fu accolta favorevolmente; ricevette la lettera di nomina dal Ministro dell'Interno il 5 aprile 1801 (3). Ma il Gioia non aveva forse attitudine per la storiografia.

---

(1) I patimenti sofferti in prigione son descritti dal Gioia in *Problema politico e civile se sia dovuta ai democratici perseguitati sotto l'interregno tedesco un'indennizzazione* (*Op. min.*, Vol. I, pag. 43 e seg.).

(2) *Ragionamento sui destini della Rep. Cisalpina*, in *Opere min.*, Vol. I, pag. 273.

(3) *Documenti comprovanti* etc. (*Op. min.*, Vol. III, pag. 288). Attese durante questo periodo a parecchi lavori. Il trattato di Luneville (9 febbraio 1801) ridava la libertà agl'Italiani deportati a Cattaro o altrove e sopravissuti agli stenti e alle fatiche. Costoro furono accolti con entusiasmo; ma chiesero ben presto pane e lavoro. Della loro sorte ebbe pensiero il Gioia, che scrisse l'opuscolo: *Problema politico e civile se sia dovuto ai democratici perseguitati sotto l'interregno tedesco un'indennizzazione* (*Op. min.*, Vol. I). Inoltre, secondando l'intento di Napoleone di riconciliarsi con la Chiesa, scrisse le *Idee sulle opinioni religiose e sul clero cattolico* (*Op. min.*, Vol. X): nel qual lavoro (come in quell'altro sulla religione, già citato, *La religione di Dio e degli uomini* etc.) il Gioia considera la religione dal punto di vista utilitario, non curandosi della verità o falsità di essa (la religione è utile alla società, in quanto raffrena le passioni e impedisce i delitti e le viltà

Era allora in fiore l'economia politica. Erano scoppiati tumulti nel 1801 a Modena, a Bologna, nella Valtellina per il rincaro del pane. Il Gioia scrisse al riguardo il suo primo lavoro d'economia politica: *Sul commercio de' commestibili e caro prezzo del vitto - Opera storico-teorico-popolare* (2).

Intanto la seconda Cisalpina conduceva a buon punto l'opera sua di riordinamento. Napoleone primo console ne convocò a Lione *(comizî di Lione)* i rappresentanti, che studiassero i mezzi per ricostituire lo Stato sconvolto da sei anni di guerre e di rivoluzioni. Risultato di quei comizî fu la fine del disordine verificatosi nel primo triennio. Fu proclamata religione dello Stato la cattolica, benchè fossero tollerati gli altri culti; fu posto un freno alle rapine di certi individui. La « Repubblica Cisalpina » divenne « Italiana ». Il Gioia vedeva di buon occhio quest'opera riordinatrice, e aveva stima del Melzi, vice-presidente della Repubblica, a cui aveva mandati i suoi ultimi scritti. Si può anzi considerare quale un commento dell'opera del Melzi il lavoro del Gioia: *Ragionamento sui destini della Repubblica Italiana* (maggio 1803) (1). Ma un libro sul divorzio (*Teoria civile e penale del*

---

per mezzo dell'idea d'una Causa prima che promette premî e minaccia pene). In questo periodo medesimo scrisse il *Nuovo Galateo,* rifatto più volte. La prima edz. è del 1802 (Milano, Pirotta), la seconda del 1820, la terza del 1822, e la quarta (Milano, Pirotta) del 1827 (vedi *Op. min.,* Vol. XVI). La caratteristica di questo Galateo è d'esser fondato sull'utilitarismo, giacchè la gentilezza e il garbo che si dimostrano negli atti della vita civile son considerati non come un *cerimoniale di convenzione* (il che si credeva prima), ma come un complesso di precetti utili alla società (che rendono piacevoli agli altri i nostri atti); onde la loro connessione con la morale (utilitaria). Contro il *Nuovo Galateo* scrisse il Rosmini (*Esame delle opinioni di M. Gioia in favor della moda,* e *Galateo de' letterati* in *Opuscoli filosofici,* Milano, Pogliani, 1827-28, Vol. II, pag. 99-303) combattendone specialmente i principî utilitarî. Il Rosmini criticò anche le dottrine economiche del Gioia nel saggio *Sulla definizione della ricchezza* (pure in *Opuscoli fil.,* Vol. II, pag. 305-350). Il Gioia rispose al Rosmini col libello *Risposta agli Ostrogoti* (vedi Rosmini, *Op. cit.,* Vol. II, pag. 101, nota 2).

(2) *Op. min.,* Vol. XII.

(1) *Op. min.,* Vol. I, pag. 265 e seg. In quest'opera il Gioia vagheggiava, come il Melzi, l'idea che a poco a poco, mediante annessioni,

divorzio, ossia necessità, cause, nuova maniera d'organizzarlo, seguita dall'analisi della legge francese 30 ventoso anno XI relativa allo stesso argomento, Milano, Pirotta e Maspero, 1803) (1), in cui il filosofo, applicando i principî del Bentham, difendeva il divorzio (perchè, a conti fatti, esso procura piaceri maggiori del matrimonio indissolubile o della separazione dei coniugi non riconosciuta dalla legge), fu causa d'attrito fra lui e il governo. Il suo lavoro fece chiasso; ma giunse a mal punto, giacchè, come s'è visto, si tentava allora di trovare una via di conciliazione con la Chiesa. Pochi giorni dopo ch'era stato pubblicato il libro, il 16 luglio 1803, giunse al Ministero del culto una lunga lettera, in cui « un amico della pubblica morale » additava il Gioia come « insultatore della morale e della religione ». Il Bovara, ministro del culto, invitò subito il Magistrato di revisione (composto di tre cittadini che dovevano invigilare sulle produzioni teatrali, sui periodici nazionali e stranieri e sui libri introdotti dall'estero) a esaminare il libro del Gioia. I tre revisori mandarono a chiamare il filosofo, e lo interrogarono su varî punti del suo scritto. Il Gioia si difese con vivacità, e scrisse una *Memoria al magistrato di revisione* (2). Questa difesa non andò molto a genio ai revisori, i quali mandarono un responso poco favorevole al Ministro del culto; cosicchè questi propose al Melzi di prendere un severo provvedimento contro il Gioia; il Melzi infatti lo revocò dall'ufficio d'istoriografo. Siccome però il governo non voleva privarsi della collaborazione di lui, lo invitava per mezzo del prefetto di

---

la Repubblica potesse estendersi e abbracciare tutta la penisola (vedi pag. 276 e 288).

(1) *Op. min.*, Vol. IX, pag. 1 e seg. Il divorzio era stato approvato con voto del 10 sett. 1792 dall'Assemblea Legislativa francese. Perciò il Gioia, credendo che Napoleone avrebbe, nel Codice d'imminente pubblicazione, applicati gli stessi concetti della Legislativa, pensava di preparare gli spiriti ad accoglierli con favore e di compiere un « atto d'affezione alla patria, di rispetto alle idee di imperatore e re ». Invece Napoleone, che parteggiava attivamente alle sedute del Consiglio di Stato per la redazione del Codice civile, pur ammettendo il divorzio, ne volle impedire l'abuso, e ammoniva i redattori di non esser troppo proclivi ai casi d'annullamento di matrimonio.

(2) *Op. min.*, Vol. IX, pag. 261.

Olona ad occuparsi di opere economiche (1803). E così fece il Gioia: pubblicò infatti la *Discussione economica sul dipartimento d'Olona* (1° nov. 1803) e la *Discussione economica sul dipartimento del Lario* (giugno 1804) (1).

Napoleone intanto si nominava imperatore; e la Repubblica italiana diveniva Regno (31 marzo 1805). Il Gioia forse non si dolse del mutamento di governo, poichè scrisse una lettera al vicerè Eugenio Beauharnais, indicandogli gli ufficî che avrebbe volentieri assunti (direzione della stamperia, ispezione delle arti e dei mestieri, statistica di qualche ministero). Ma il governo nel maggio del 1805 lo nominò impiegato della polizia! Il Gioia si trovò male in tale ufficio, e pregò (28 nov. 1805) il principe Eugenio di liberarlo dall'impiego. Per mezzo del Ministro dell'interno (Daniele Felici) ebbe finalmente l'incarico di dirigere l'ufficio di statistica di quel Ministero. La statistica è il carattere peculiare delle opere del Gioia; si direbbe ch'egli senta la necessità di esprimere il suo pensiero statisticamente, credendo d'aver, così, raggiunta la precisione matematica. Egli presenta tabelle, cifre, quadri sinottici anche là dove questi non paiono necessarî nè opportuni. Sicchè in quell'ufficio si trovò benissimo (2). Il 1806 il Moscati, direttore generale della pubblica istruzione, propose il Gioia come professore d'economia all'Università di Padova; ma si oppose il vicerè Eugenio, ritenendo più utile la sua attività a Milano (3).

---

(1) *Op. min.*, Vol. XIV e XV.

(2) Oltre che di statistica però il Gioia in questo periodo si occupò, forse per rendersi gradito al governo, anche di politica, nelle operette: *Cenni morali e politici sull'Inghilterra estratti dagli scrittori inglesi* (*Op. min.*, Vol. V, pag. 1 e seg.), in cui si scaglia contro l'Inghilterra, la nemica implacabile di Napoleone; *i Francesi, i Tedeschi e i Russi in Lombardia* (già ricordata), il *Manifesto di S. M. Prussiana contro la Francia*, pubblicato sul finire del 1806 (*Op. min.*, Vol. II, pag. 155 e seg.), in cui confuta il manifesto con cui il Re di Prussia Federico Guglielmo II da Erfuhrt, il 9 ott. 1806, avendo deciso « d'alzar lo scudo di guerra », giustificava la propria condotta contro Napoleone. Forse dello stesso periodo è la tragedia *La Giulia ossia l'interregno della Cisalpina* (*Op. min.*, Vol. V).

(3) *Documenti comprovanti* etc. pag. 290.

Nel 1807 fu inaugurato l'ufficio di statistica, e il ministro dell'interno Arborio di Breme ne nominò capo il Gioia (1). Questi si diede all'opera con ardore; e non si limitò a catalogare i dati; volle anche dare la teoria della statistica. Preparò modelli di tavole da distribuirsi alle autorità locali, perchè fossero riempite. Quando tutto il materiale fu pronto, egli espose il metodo e i criteri seguiti nel raccogliere i dati. Nel marzo del 1808 vennero, così, fuori, dedicate al vicerè Eugenio, le *Tavole statistiche, ossia norme per descrivere, calcolare, classificare tutti gli oggetti d'amministrazione privata e pubblica* (2). Tale opera fu elogiata da una commissione di sette competenti, scelti dal ministro Arborio di Breme (3): la quale tuttavia notò « qualche eccesso in alcune parti, qualche mancanza in altre ». Il Gioia non tollerò queste osservazioni, e scrisse una *Risposta alle obbiezioni fatte alle Tavole statistiche* (4).

Contro il Gioia sorse allora Giovanni Tamassia, già viceprefetto di Lecco e fungente allora da segretario generale del Ministro dell'interno: il quale nell'opuscolo *Il fine delle statistiche* (5) rimproverò al Gioia d'aver allargato troppo il campo della nuova scienza, infarcendola di elementi eterogenei. Il Gioia rispose con l'*Indole, estensione e vantaggi della statistica* (6). L'altro ribattè

(1) *Op. cit.*, pag. 290-291.

(2) *Op. Min.*, Vol. VIII, pag. 1 e seg. Già prima di pubblicare le *Tavole statistiche*, il Gioia (il 4 giugno 1807) aveva presentato al Di Breme il prospetto d'un'opera che doveva avere il titolo: *Sistema teorico-pratico di amministrazione privata e pubblica*. Ma questo lavoro fu pubblicato più tardi (1815) col titolo: *Nuovo prospetto delle scienze economiche*. Nel sett. 1808 il Gioia pubblicò la *Logica statistica*, la quale poi, rifusa e ampliata, doveva divenire gli *Elementi di filosofia* (vedi *Documenti comprovanti* etc. pag. 293).

(3) *Documenti* etc., pag. 291 e 292.

(4) *Op. Min.*, Vol. VIII, pag. 297

(5) È ristampato nel Vol. VII delle *Op. Min.* del Gioia.

(6) *Op. Min.*, Vol. VII. In quest'opera il Gioia definisce la statistica in senso ampio: « la scienza che descrive un paese in modo da presentare i vantaggi e i danni di ciascun oggetto, per norma di tutti i cittadini, di ciascuna professione, del Governo, degli esteri » (pag. 68). La quale è dunque una specie di logica, che va descrivendo tutti gli

con la *Risposta del signor Tamassia alle obiezioni fatte al suo opuscolo « Del fine delle statistiche » e premessa alla seconda edizione dello stesso* (1), e, ancora, con l'*Esame della confutazione del fine delle statistiche* (2). La polemica andò, così, a mano a mano inasprendosi, cagionando dispiaceri e guai al nostro filosofo. Era nell'ufficio di statistica un impiegato non solo inetto, ma anche disonesto: il cavaliere Freddy, che il Gioia chiama « spia austriaca e ladro » (3). Il Gioia tolleravá a malincuore questo figuro; e più d'una volta aveva insistito presso il Di Breme perchè ne fosse liberato. Alla fine, non potendone più, chiese per iscritto al Ministro dell'interno che il Freddy fosse allontanato. Ma costui godeva protezioni e favori nelle alte sfere. Inoltre il modo di scrivere del Gioia urtò il Di Breme, il quale con un decreto fulmineo gli tolse la carica di Capo-ufficio della statistica (4). Allora il Gioia, per sfogare il suo risentimento, scrisse *La scienza del povero diavolo* (5), una specie di romanzo satirico simile a quelli di Voltaire (*Zadig, Candido* etc.) (6), che finse tradotto dall'arabo e in cui sferzò con l'arma del ridicolo i suoi oppositori nella statistica, specie, s'intende, il Tamassia, e gli alti funzionarî (anche il Melzi) che l'avevano privato o avevano

---

oggetti d'una nazione dal lato in cui possono essere utili o dannosi (pag. 71-72); e i suoi fini son tanti, quante sono le diverse classi di persone cui può servire, o, in altri termini, quanti sono i vantaggi che può produrre (pag. 73). Dire quindi (come faceva il Tamassia) che l'unico scopo che possa ragionevolmente prefiggersi la statistica sia di dare notizie utili al Governo soltanto, è dire che l'unico uso, cui può servire il frumento si è la fabbrica di maccheroni! (pag. 73).

(1) *Op. Min.* del Gioia, pag. 37 e seg.

(2) *Op. Min.* del Gioia, pag. 187 e seg.

(3) *Riflessioni relative all'opuscolo « La scienza del povero diavolo »*, in *Op. Min.*, Vol. II, pag. 114, nota 1.

(4) *Lettera intorno alla signora B. Milesi* in *Op. Min.*, Vol. V, pag. 384.

(5) *Op. Min.*, Vol. II, pag. 1 e seg.

(6) Probabilmente il titolo stesso dell'opera è tolta dal *Le pauvre diable* di Voltaire (*Oeuvres* citate, Tome XIX, pag. 152). Ma il concetto del lavoro il Gioia dice d'averlo tratto dall'opera inglese *Conversazioni di Londra* (*Op. Min.*, Vol. II, pag. 122).

cooperato a privarlo dell' impiego (1). Siccome un decreto napoleonico del 17 luglio 1806 impediva di pubblicare scritti che offendessero le leggi, la religione, il costume e l' onore altrui, il governo ordinò subito di sequestrare l' opuscolo. Il Gioia protestò e si difese con le *Riflessioni relative all'opuscolo « La scienza del povero diavolo »* (2); ma nulla ottenne. Il prefetto di polizia, il quale aveva subodorato che la satira mirava a colpire anche il Ministro dell' Interno, sottopose ad un interrogatorio il Gioia. Il conte di Breme in un rapporto al vicerè Eugenio chiedeva l' arresto e l' esilio del filosofo, accusandolo d' avere col suo romanzo denigrata la fama di alcuni funzionarî pubblici. Il vicerè si limitò a decretarne l' espulsione dal regno, qualora il Gioia non fosse suddito italiano. Il Di Breme subito (il 3 agosto) intimò al Gioia d' uscire dal Regno. Ma lo scrittore che, come abbiamo visto, era stato per i suoi meriti scientifici nominato cittadino dal Corpo legislativo, chiese un po' di tempo per raccogliere i documenti comprovanti il suo diritto alla cittadinanza italiana. Gli furono concesse, a tre riprese, tre settimane di dilazione. Il Gioia riuscì a raccogliere varie prove, e scrisse i *Documenti comprovanti la cittadinanza italiana di Melchiorre Gioia* (3). Ma i suoi argomenti non impedirono l' esecuzione del decreto; cosicchè il 31 agosto egli dovette andare in esilio a Castel S. Giovanni: è facile immaginare con quanto dispiacere. Quando il 10 ottobre 1809 il Vaccari successe al Di Breme nel Ministero dell' interno, il Gioia sperò in lui; gli mandò anzi una memoria in cui dimostrava la illegalità dell' accusa e della condanna (4). Ricorse anche al vicerè. Ma tutto fu vano. Dopo un anno d'esilio scrisse al Ministro per

---

(1) Infatti il *povero diavolo* è il Tamassia; il primo mago, l' abate Carlo Amoretti; il secondo mago, il padre Pino domenicano; il terzo mago, il padre Pino barnabita, fratello del su detto; il primo ufficiale del consiglio del Bascià, il conte di Breme; il secondo ufficiale, il conte Melzi; il Bascià, il vicerè Eugenio; lo Scheriff, il Gioia stesso.

(2) *Op. Min.*, Vol. II, pag. 93 e seg.

(3) *Op. Min.*, Vol. III.

(4) *Promemoria intorno alla condotta dell'ex-ministro Arborio Breme relativamente al motivo di esecuzione dell' esilio di M. Gioia* (1810). Vedi *Lettere inedite di illustri italiani* pubblicate e commentate dal prof. F. Berlan, Milano, Gareffi, 1866, pag. 12.

ottenere almeno un breve soggiorno a Milano, acciocchè potesse provvedere ai suoi affari privati e prender carte e volumi. Nessuna risposta. Solo sul finire del 1811 il Vaccari, che intendeva giovarsi degli uomini d'ingegno a vantaggio dello Stato, convinto della necessità di preparare una fedele statistica del regno, gli abbreviò l'esilio, lo richiamò a Milano, affidandogli la compilazione delle statistiche dei dipartimenti. Il Ministro però ritenne che tale lavoro sarebbe stato eseguito meglio da un privato intelligente, zelante e coscenzioso, che verificasse le notizie direttamente nei varî luoghi, anzichè dal Ministero stesso: il quale di solito incontra ostacoli e ritrosia negli abitanti, che temono future gravezze, e nei municipî, che di solito non hanno impiegati pratici e diligenti. Perciò il Gioia fu considerato non come un ufficiale amministrativo, ma (giacchè erano necessarie molte spese per i lavori) come un privato sovvenuto dal governo con quattromila e cinquecento lire per ciascun dipartimento (aprile 1812) (1). Egli attese con zelo all'opera sua, avendo per norma le *Tavole generali* pubblicate nel 1807; condusse a termine i lavori di sei dipartimenti; degli altri restano i manoscritti. Lavorava nella quiete del suo studio, quando, nell'aprile del 1814, avvenne il crollo del regno d'Italia. Anche in quel tempo il Gioia ebbe a lagnarsi del modo in cui fu trattato; onde scrisse (4 giugno 1814) un ricorso *Alla reggenza provvisoria del Regno d'Italia* (2), costituitasi dopo i tumulti che eran terminati con l'assassinio del Prina. Si ritirò poi a vita privata, attendendo a numerosi lavori, specialmente d'economia politica, d'etica sociale e d'ideologia. La scienza delle ricchezze aveva avuto incremento e diffusione in Italia per opera del barone Pietro Custodi, a cui, come sappiamo, è dovuta la *Raccolta de' classici economisti italiani*. Questo prezioso patrimonio scientifico tramandato dagli antenati fu di grande aiuto al Gioia; cosicchè egli potè condurre a termine un'opera importantissima, che da parecchi anni meditava e che gli procacciò giustamente il titolo di restauratore delle dottrine economiche in

(1) Vedi *Op. Min.*, Vol. II, pag. 128.

(2) *Op. Min.*, Vol. II, pag. 125 e seg. Il Gioia deplora specialmente che non gli volevano restituire i suoi manoscritti, col pretesto ch'egli avesse voluto bruciarli.

Italia: il *Nuovo Prospetto delle scienze economiche, ossia Somma totale delle idee teoriche e pratiche in ogni ramo d'amministrazione privata e pubblica* (Milano, 1815-1819). A questa ne fece seguire altre, pure notevoli, su argomenti affini (1); ma, come dice il Romagnosi, egli « si procacciò una gloria tutta sua propria » con l'opera (da lui chiamata « sua figlia prediletta ») *Del merito e delle ricompense - Trattato storico e filosofico* (Milano, 1818-19). Di solito infatti era stato considerato e svolto (dal Beccaria per es.) il problema dei delitti e delle pene. Solo qualcuno aveva toccato l'argomento scelto dal Gioia (2); questi però ne diede la trattazione più ampia (3).

---

(1) *Sulle manifatture nazionali e tariffe daziarie - Discorso popolare* (Milano, Pirotta, 1819; *Op. Min.*, Vol. XI); *Problema quali sono i mezzi più spediti, più efficaci, più economici per alleviare l'attuale miseria del popolo in Europa - Discorso popolare* (Milano, Silvestri, 1817; *Op. Min.*, Vol. IX e X); *Quadro ossia sinossi delle scienze economiche e statistiche in Italia dal 1821 a tutto il 1825* (*Biblioteca Italiana*, 1826; *Op. Min.*, Vol. XIII); *Riflessioni sul trattato di economia politica del Professore Blanqui (Paris, 1826) e sul Catechismo d'economia politica di G. B. Say (Paris, 1826)* in *Op. Min.*, Vol. VI e VII; *Influenza della carestia nel numero degli esposti, degli ammalati e dei morti (Op. Min.*, Vol. VI). In queste opere il Gioia tendeva a contrapporre alla scuola liberista degli economisti francesi, inglesi e tedeschi una *scuola italiana*, la quale, riconnettendosi al Genovesi, riconosceva necessaria l'azione del Governo con dazi e proibizioni giovevoli alle manifatture nazionali. Cfr. Cossa, *Op. cit.*, pag. 506.

(2) Nel 1765 Giacinto Dragonetti aveva pubblicato lo scritto *Delle virtù e dei premî;* ma, osserva il Gioia, quest'opuscolo è piuttosto un desiderio che un trattato. Dopo il Dragonetti, Diderot aveva scritto l'*Essai sur le mérite et la vertu*, - guazzabuglio metafisico che, secondo il Gioia, non aggiunse nessun raggio di luce all'opuscolo dell'avvocato napoletano - (l'opera del Diderot è, come sappiamo, un rifacimento dell'*Inquiry* dello Shaftesbury; ma pare che il Gioia non lo sapesse). Nel 1811 poi il Bentham alla teoria delle pene aveva unito quella delle ricompense, ma con risultato poco sodisfacente, secondo il Gioia; giacchè - seguendo ed ampliando le idee dello scrittore italiano, senza citarlo, lo scrittore inglese esaminò la trentesima parte dell'argomento e v'innestò vari errori - (*Del merito e delle ricom.*, 2ª Ed. Lugano, Ruggia, 1830, Prefaz.).

(3) Il risultato a cui giunge è che son considerate come somma-

Dalle scienze sociali il Gioia passò all'ideologia; e nello scrivere opere filosofiche si rivolse ai giovanetti, conducendoli quasi per mano, in mezzo ad una molteplicità ricchissima di fatti, di esempî, d'esperienze, e, insegnando loro, con uno stile chiaro, semplice, piano, ad osservare e analizzare direttamente i fenomeni del mondo esterno e di quello interiore, senza perdersi mai in sottigliezze e astrazioni nebulose. Vennero, così, fuori gli *Elementi di filosofia ad uso delle scuole* (Milano, Pirotta, 1818), e l'*Ideologia* (Milano, Pirotta, 1822), a cui seguì l'*Esercizio logico sugli errori d'Ideologia e Zoologia, ossia arte di trar profitto dai cattivi libri* (Milano, Pirotta, 1824).

Si occupò anche di materia legale, e nel settembre del 1821 pubblicò il libro *Dell'ingiuria, dei danni, del soddisfacimento e relative basi di stima innanzi ai Tribunali civili* (Milano, Pirotta, 1821).

A questi lavori assai importanti s'aggiungano una quantità di recensioni e d'articoli, che scrisse specialmente nella *Biblioteca italiana* e negli *Annali Universali di Statistica* (1). La sua attività era veramente prodigiosa. Studiava sedici e più ore al giorno; passava le notti vegliando; non conversava che con pochi amici; viveva « co' suoi pensieri ». Un avvenimento però venne ad angustiarlo e a strapparlo dal lavoro: l'arresto per sospetto di cospirazione patriottica a danno dell'Austria. È noto che fra il 1815 e il '21 vi fu nel Lombardo-Veneto un intenso lavorio da' parte dei liberali e dei carbonari, per infrangere il giogo straniero. Il

---

mente meritevoli, cioè degne della stima universale quelle azioni che riuniscono questi caratteri: 1° difficoltà vinta; 2° utilità prodotta; 3° fine disinteressato; 4° convenienza sociale. L'opera esamina specialmente questi quattro punti.

(1) Vedine i principali in *Op. Min.*, Vol. VI e VII. In uno di questi (*Riflessioni sull'opera di Bonstetten, l'homme du Midi et l'homme du Nord;* Vol. VI) il Gioia confuta l'asserzione del Bonstetten che nel mezzodì, ossia nei paesi di qua dalle Alpi, a causa della varietà e vivacità della natura e delle impressioni, deve primeggiare la facoltà di sentire e l'immaginazione, nel Nord invece la facoltà di pensare e la riflessione. In un altro (Vol. VI) confuta l'asserzione di G. B. Say (in *Traité d'économie politique*) che è difficile raccogliere notizie statistiche esatte e, anche quando si son raccolte, non son vere che per un istante.

Gioia, che aveva sempre lottato per la giustizia e la libertà, non poteva, almeno spiritualmente, restare estraneo a quel movimento di generosi e audaci pensatori. Egli frequentava la casa del conte Luigi Porro-Lambertenghi, centro di propaganda patriottica, e fu del cenacolo dei collaboratori del periodico *Il Conciliatore*. Perciò era sorvegliato dalla polizia e dalla censura austriaca, che mandava a Vienna i suoi volumi, perchè vi fossero esaminati. Lo Stendhal nel 1816 scriveva che il Gioia era ogni giorno minacciato di prigione (1). Fu il Gioia fra i cospiratori? Non abbiamo prove positive al riguardo. Fatto sta però che nella lettera affidata dal Maroncelli al sarto Pirotti, la quale fu la causa occasionale del famoso processo Pellico-Maroncelli, il Gioia era nominato, insieme col Romagnosi e altri, come partecipe del movimento patriottico (2). Il Pellico e il Maroncelli furono carcerati nell'ottobre del 1820. Il 20 dicembre dello stesso anno fu arrestato il Gioia e detenuto nelle prigioni di S. Margherita (3). Egli era accusato di carteggio politico con Roma e lo Stato pontificio; ma, esaminate tutte le sue carte, risultò che egli carteggiava *mercantilmente* (4) con tutte le città d'Italia, eccettuata Roma e le altre città della Romagna; non si trovò una sola lettera diretta a Roma o proveniente da essa, nè del 1820 nè degli anni anteriori (5). L'attuario Bolza, esaminando le carte ripeteva: « Per Dio, non trovo niente! »;

---

(1) *Rome, Naples et Florence*, pag. 47.

(2) LUZIO, *Il processo Pellico-Maroncelli*, Milano, Cogliati, 1903, Appendice VII.

(3) *Lettera intorno alla signora Bianca Milesi (Op. Min.*, Vol. V, pag. 308).

(4) Questo *mercantilmente* non ricorda i simboli di *vendita*, *speculazioni commerciali*, *manifatture d'industria nazionale* etc., che usavano i carbonari?

(5) Riguardo alla diffusione della carboneria nello Stato pontificio, vedi D'ANCONA, *F. Confalonieri*. Milano, Treves, 1898, pag. 310-311; LUZIO, *Op. cit.*, pag. 45 e seg., 56, 68, 104-105, 150-151, 217; G. BANDINI, *Giornali e scritti politici clandestini della carboneria romagnola (1819-1821)*, Roma, Albrighi, Segati e C., 1908; *I Carbonari dello Stato pontificio ricercati dalle inquisizioni austriache nel Regno Lombardo-Veneto (1817-1825) - Documenti inediti pubblicati dal prof.* A. PIERANTONI, Roma, Albrighi, Segati e C. 1910.

non potendosi, così, fondare su documenti tangibili, cercò d'appigliarsi alle idee politiche del filosofo. « Accusato di pensieri liberali », narra il Gioia stesso, « io risposi che pensai sempre liberamente, e che non rinuncierei a questo modo di pensare allorchè fossi messo in libertà ». Ma tale confessione non era sufficiente per una condanna. Per mancanza di prove non fu quindi punito; anzi, dopo le deposizioni di tre medici intorno allo stato della sua salute e dopo una petizione al governatore del regno gli fu, un mese e mezzo dopo l'arresto, concesso di passeggiare in carrozza in compagnia di due attuarî. Verso la fine di marzo (1821) ottenne il permesso di scrivere al ministro della polizia e all'arci-cancelliere dell'impero austriaco, e dirigere a ciascuno di essi l'estratto del processo e la sua apologia. Finalmente il 10 luglio 1821 fu liberato (1).

In questo processo ebbe qualche parte Bianca Milesi. Costei, letterata (2) e pittrice, andava per le vie di Milano portando a tracolla in una borsa l'*Essay* del Locke. Il suo salotto al tempo di Napoleone era stato il ritrovo di tutti coloro che volevano finirla con i Francesi; sotto l'Austria fu uno dei centri dei carbonari (3). *Giardiniera* nelle società segrete, disegnò la figura allegorica della bandiera del battaglione Minerva, formato in Piemonte da studenti nei moti del '21, e, come Matilde Dembowsky, Camilla Fè ed altre, insegnava ai cospiratori la maniera di comunicarsi notizie in segreto per mezzo di carte « stratagliate » (4). Melchiorre Gioia, quando fu chiuso in carcere, affidò a lei i suoi affari. La Milesi andava spesso a trovarlo, portandogli frutta e piccoli utensili, che, nel suo stato d'isolamento, gli erano molto giovevoli; anzi in un certo periodo di tempo, certo perchè era sospettata di trame politiche, le fu proibito dalla polizia di visitare il filosofo; le altre volte poteva vederlo solo alla presenza degli attuarî. Uscito di prigione, il Gioia volle dimostrare la sua rico-

---

(1) *Lettera intorno alla signora B. Milesi*, pag. 308-312. Nell'opera citata del LUZIO non è parola di questo processo del Gioia.

(2) Vedine le opere in D'ANCONA, *Op. cit.*, pag. 234-35.

(3) R. BARBIERA, *Il salotto della contessa Maffei e Camillo Cavour*, 6ª Ed., Milano, Baldini Castoldi, 1901, Cap. III, pag. 42-43.

(4) D'ANCONA, *Op. cit.*, pag. 234.

noscenza alla signora mandandole diciotto volumi delle sue opere con dediche, facendo eseguire una sinfonia, di notte, sotto le finestre di lei (in compenso delle veglie che il dispiacere di saperlo in carcere le aveva dovute cagionare) etc. Ma poi si guastarono, sia perchè il Gioia, un po' rude (1) e dedito tutto agli studî, non faceva visite frequenti alla Milesi, mentre ella ne desiderava molte, sia perchè il filosofo aveva nelle sue opere pronunciato un aspro giudizio (2) intorno all'opera *Sull'utilità del dolore* di un signor M., forestiero e medico, amico della Milesi (che il D'Ancona suppone sia il dottor Mojon, il quale poco dopo sposò la Milesi) (3). S'impigliarono, così, in un viluppo di pettegolezzi ridicoli, fino a che la Signora troncò ogni relazione non ricevendo più in casa sua il filosofo, e rimandandogli i volumi già ricevuti in dono, ai quali però tagliò con le forbici ciascuna parte dei frontespizî su cui si leggevano le proteste di stima, d'amicizia e di riconoscenza verso di lei scritte dal Gioia di proprio pugno (4).

Nei mesi che il Gioia fu in carcere si trovò pure impicciato in una lunga causa, che s'era tirata addosso comprando da una società una miniera di carbon fossile in Leffe (delegazione di Bergamo), la quale non dava nessun utile, anzi era oltremodo passiva (5).

---

(1) Il Sacchi dice che il Gioia sfuggiva ogni blandizie d'ossequî.

(2) Si legge nell'*Ideologia* (Tomo II, Parte VI, Cap. III, pag. 13): « Tra i grossi e in mille modi nocivi errori che si trovano in una dissertazione *Sull'utilità del dolore*, ristampato a Milano nel 1821, si scorge anche il seguente: *La natura diè assai più vita al dolore che non al piacere; questo, portato all'eccesso, può produrre dolore e morte, quello non mai.* La storia e gli scrittori di fisiologia e patologia dicono il contrario ».

(3) D'Ancona *Op. cit.*, pag. 234-235, nota. Tra le opere del Mojon però (*Grande Encyclopédie*, art. Mojon) non è ricordata la dissertazione sull'utilità del dolore.

(4) Tutto questo è narrato dal Gioia nella *Lettera alla signora B. Milesi*, che reca la data: 7 marzo 1822, Ginevra. È da vero pedante tutto l'arido calcolo che il Gioia, in base ai principî dell'utilitarismo applicato in *Del merito e delle ricompense*, fa dei beneficî e favori ricevuti e di quelli resi alla Milesi. Povera Signora, come vedeva sciupati i suoi sentimenti nelle tabelle del filosofo!

(5) Vedi *Riassunto de' gravami opposti alla sentenza del 27 feb. 1821 dell'I. R. Tribunale di prima istanza civile di Milano in punto di se-*

Tolti questi avvenimenti, la sua vita continuò a scorrere calma e serena, tra i libri e le pareti domestiche. L'ultima sua opera fu la *Filosofia della statistica* (Milano, Pirotta, 1826): la quale egli condusse a termine mentre era straziato da una fiera malattia della vescica. Pensava ancora di scrivere altre opere (1), quando, sul finire del 1828, il male, da prima non molto minaccioso, si manifestò con sintomi gravi. Il filosofo cadde in uno stato di consunzione, durante il quale patì gli spasimi più acerbi con stoica rassegnazione; fino a che s'immerse nel profondo sonno di morte il 2 di gennaio dell'anno 1829.

*
* *

IL METODO. — In nessun filosofo forse l'ideologia assume, come nel Gioia, quel carattere di *psicologia descrittiva* già da noi indicato. Nel che egli è più coerente dei pensatori francesi. Se, infatti, l'ideologia deve prescindere da ogni questione metafisica, « se non è dato all'uomo di ficcar gli occhi della mente entro all'essenza delle cose » (2), perchè cercare ancora di risolvere certi problemi, come quello della natura delle facoltà dell'anima, o quello agitato per es. dal Laromiguière nelle sue *Leçons de philosophie,* cioè « se un essere sensibile sa di esistere all'istante in

---

questro, e *Gravami contro la sentenza dell' I. R. Tribunale di prima istanza civile in Milano del 2 sett. 1823* in *Op. Min.,* Vol. XI.

(1) Nelle *Op. Min.* è per es. stampata una *Filosofia morale* (Frammenti inediti), importante, degli *Avvisi ad un confessore* e molte recensioni scritte negli ultimi anni. Furono dal Gioia lasciati dei manoscritti al dott. Gherardini; essi comprendevano: 1° materiali per la compilazione della statistica dei vari dipartimenti del Regno italico; 2° confronti storici; 3° elementi di geografia filosofica; 4° giurisprudenza criminale; 5° miscellanea di pensieri, note, memorie etc.; 6° schede (spoglio di libri che il Gioia andava leggendo); 7° storia ecclesiastica; 8° economia pubblica e privata; 9° progetti sopra le sete e gli zuccheri; 10° due tragedie in versi, tratte dalla storia romana. Vedi ROMAGNOSI, *Op. cit.*, pag. 868. Delle opere pubblicate postume ricorderemo (oltre quelle stampate nelle *Opere Minori): Applicazioni delle teorie economiche alla stima dei fondi* (Firenze, Garinei, 1839); *Caligola - Abbozzo di una tragedia,* pubbl. da L. Fovel (Milano, Bortolotti, 1878); *Memoria postuma sull'organizzazione dei Teatri Nazionali* (Milano, Pirotta, 1878).

(2) *Elementi di filosofia,* Prefaz., pag. 3 (Milano, Pirotta, 1838).

cui prova una prima sensazione »? « Vogliosi gl' ideologisti di scoprire le cause », scrive il Gioia, « trascurano di sviluppare gli effetti e di additarci quelle particolarità che sole possono farci conoscere gl' individui con cui dobbiamo trattare giornalmente. È falso il seguente principio di Laromiguière: *On ne peut bien connoître les effets quand leurs causes sont inconnues*. Benchè non conosciamo la causa dei fenomeni magnetici, pure questi ci sono perfettamente noti e servono a condurci nell' immensità dell' Oceano. Basterebbero gli occhi per ravvisare il color nero de' mori e le sue gradazioni, quand' anche ci fosse ignota la causa da cui provengono. Non erano forse noti i fenomeni del flusso e riflusso del mare, pria che gli astronomi ne additassero la causa nell'azione del sole e della luna? Se ammettiamo il principio che non si possono ben conoscere gli effetti quando ne sono ignote le cause, noi consumeremo in speculazioni quel tempo che è dovuto all' osservazione, e lascieremo di studiare i fenomeni dello spirito umano, perchè ignoriamo come lo spirito agisca sul corpo, e il corpo sullo spirito, come molte idee possano combinarsi simultaneamente in un ente semplice, o come da molti moti del cervello possa risultare l' unità del pensiero » (1).

Così, per es., aggiunge il Gioia, il De Tracy nella sua *Logique*, con 761 pagine, dimostra semplicemente che giudicare è sentire. Invano vi cercheremmo le regole che ci preservino dalle illusioni dei sensi, dalle distrazioni, dall' infedeltà della memoria, dall' avventatezza nei giudizi, dagli errori nel raziocinio. Invano si domanderebbe all' autore come si debbano dirigere le osservazioni, istituire gli esperimenti, scoprire le cause, vagliare le testimonianze, riconoscere i sofismi delle passioni etc. L' autore si limita a ripetere che giudicare è sentire. Ma cosa si direbbe d' un maestro di ballo, il quale, ripetendo ai suoi scolari che il ballo è un movimento piacevole e regolare delle gambe e della persona, non scendesse a ulteriori particolari? Cosa si direbbe d' un professore d' agronomia, il quale si limitasse a dire che i vegetali sono sviluppi del seme, senza indicare le *regole* per coltivarli? (2)

---

(1) *Ideologia* (Milano, Pirotta, 1822), Vol. I, Pref., pag. VI-VII. Cfr. *Opere Minori*, Vol. VI (Lugano, Ruggia, 1834), pag. 299.

(2) *Elem. di fil.*, Pref., pag. 15. Cfr. *Op. Min.*, Vol. VII, pag. 404.

Del pari, gli sforzi di molti ideologi si riducono a dirci che le facoltà dell'anima sono due o tre, cinque o sei. In questo stato di vaga e astratta generalità le opere d'ideologia sono perfettamente inutili. Quale vantaggio trarremmo da un trattato di metallurgia nel quale l'autore si limitasse a ripetere in diversi modi che i metalli son corpi a tre dimensioni? Con la scorta di questa vaga conoscenza potrò io indovinare le qualità particolari di ciascun metallo? Se non scendete a spiegarmi la loro rispettiva durezza, il loro peso specifico, i gradi della loro fusibilità ecc., riuscirò io mai a far uso opportuno del ferro piuttosto che del piombo, o a distinguere il mercurio dal platino? (1) Tutte queste quistioni, dice il Gioia, sono da trascurarsi. L'essenziale è *osservare* i fenomeni interni e *stabilire le loro leggi,* per trarne dell'utile (2). « Il lettore », egli conclude, « s'accorgerà ch'io non dico una sola parola sulla natura dell'anima, giacchè protesto francamente di non conoscerla: mi limito ad osservare gli effetti che dalla sua azione risultano, come i naturalisti si limitano ad osservare i fenomeni della calamita senza decidere cosa ella sia » (3).

*
* *

IDEOLOGIA. — Le impressioni che ci son trasmesse dai sensi comprendono di solito due elementi: l'uno che ci arreca piacere o dolore, l'altro che ci indica le qualità caratteristiche degli og-

---

(1) *Ideologia,* Pref. pag. V-VI.

(2) La definizione che dà della filosofia è: « la scienza che c'insegna a conoscere le qualità delle cose e le nostre facoltà, affine di procacciare il massimo vantaggio a noi stessi e agli altri » (*Elem. di fil.*, Pref., pag. 9).

(3) *Ideologia,* Pref., pag. X. Cfr. *Ideologia,* Parte V, Cap. I, § 1; *Idee sulle opinioni religiose e sul clero cattolico,* Parte I, Cap. I (pag. 12-13 del Vol. X delle *Op. Min.*); *Esercizio logico sugli errori d'ideologia e zoologia, ossia arte di trar profitto dai cattivi libri* (Milano, Pirotta, 1824), pag. 64, nota 2. Nel raccogliere le osservazioni è molto utile secondo il Gioia la *statistica,* ch'egli chiama « logica descrittiva » (*Filosofia della statistica,* Milano, Pirotta, 1826, Tomo I, pag. III), in quanto che essa è « l'arte di descrivere tutti gli oggetti in ragione delle loro qualità ». Le tavole statistiche poi son la base per la formulazione di leggi generali.

getti che lo producono. La luce per es., oltre ad arrecarci piacere, ci fa conoscere la figura del sole da cui emana. Nella maggior parte dei casi questi due elementi sono uniti, ma in proporzioni differenti; in molti altri sono isolati; alle volte poi l'uno di essi predomina tanto da assorbire interamente l'altro; il che ci permette di concepire sensazioni indifferenti. In ogni caso non è possibile confondere il piacere e il dolore con l'immagine dell'oggetto che li produce, per es. la soave fragranza del garofano col colore e con la forma delle sue foglie. Tutte le impressioni si possono dunque distinguere in due serie: la prima comprende i piaceri e i dolori, e si può caratterizzare con la parola « sentimenti »; la seconda, le immagini degli oggetti, e si può indicare con la parola « idee » (1).

Tanto dei sentimenti quanto delle idee possiamo determinare e l'*origine* e le *leggi*.

Esaminiamone prima l'*origine*. La scuola d'Aristotele, dice il Gioia, insegnò che tutte le nostre idee e tutti i nostri sentimenti vengono dai cinque sensi. Locke riprodusse il sistema d'Aristotele, e fu seguito dal Condillac, dall'Helvétius, dal Tracy e dalla maggior parte degl'ideologi e fisiologi francesi. Il Cabanis modificò le idee del Condillac, e provò che, non potendosi spiegare tutti i fenomeni dello spirito umano con la sola azione dei sensi esterni, conveniva aggiungere ad essi delle fonti interiori *(istinti)*. Il Gioia segue in questo punto il Cabanis (2), anzi ne illustra e sviluppa

---

(1) *Ideologia*, Parte I, Art. I, Cap. I; Parte VIII, Cap. IV.

(2) Talvolta usa quasi le stesse parole del Cabanis: vedi per es. *Ideologia*, Vol. I, Parte I, Cap. V, § 4, pag. 51 (« I piccoli uccelli etc. ») e Parte V, Cap. unico, § 1, pag. 173, nota 3ª, e § 7, pag. 220 (« Pieno il ragazzo etc. »). Cfr. Parte III, Cap. III, § 3, pag. 124; *Elem. di fil.*, Parte I, Cap. IV, § 2, pag. 42. Al Cabanis il Gioia rimprovera solo che egli « alterando l'idea primitiva del tatto, decise con altri filosofi che tutte le sensazioni, da qualunque fonte provengano, non sono che un diverso modo d'azione di quel senso ». « Questo cambiamento di linguaggio », egli scrive, « che non ha aggiunto un solo grado di luce alla scienza, soggiace altronde a qualche dubbio ». Conclude però: « Con questo discorso io non intendo di scemare il diritto di Cabanis alla pubblica riconoscenza. Egli merita lode speciale per essere stato il primo che in Francia abbia trattato l'Ideologia coi fatti alla mano, ed abbia lasciato da banda tutte

le ricerche con una ricchezza di notizie e di osservazioni notevolissima per quei tempi. Il Condillac, egli dice, credeva (1) che gl'istinti fossero dovuti all'esperienza individuale o alla tradizione dei genitori. Ma sta contro l'opinione del filosofo francese il fatto che nei vegetali, *i quali non sono istruiti dall'esperienza nè diretti dalla tradizione,* si riscontrano non poche tendenze simili a quelle degli animali. Per es. nello stesso modo che ciascun animale ha i suoi luoghi prediletti, così ciascuna pianta vuole un'esposizione, un clima, una temperatura particolare: l'edera ricerca rocce e alberi per arrampicarvisi; la salicomia e le sasole godono delle acque salse e dell'aria marina, e languiscono quando ne mancano. Del pari: collocate nel suolo un grano in modo che la parte ov'è la radichetta guardi in su, e l'opposta, ov'è la piumetta, guardi in giù; al tempo del germoglio, la radichetta si rivolta e si sprofonda nel suolo, la piumetta si rialza e s'erge in su per uscire all'aria e al sole (come la tartaruga, che, rovesciata sulla sua calotta, si sforza di riprendere la sua posizione naturale). Ancora: ciascun albero sa ritrovare nel suolo le sostanze alimentari che più gli convengono (come il cane e il gatto che, tuttora chiusi gli occhi, cercano le mammelle della madre, o come il fagiano, che, appena nato, conosce il grano del miglio e la larva della formica); altri fatti dimostrano lo stesso.

Tutti questi fenomeni derivano dunque da impulsi interni; sono effetti dell'istinto. Ma l'istinto come si spiega? *Certo non con le circostanze esteriori soltanto.* Infatti: 1° spesso si riscontra abilità d'industria senza educazione. Furono per es. portate in Francia delle uova di piccoli uccelli canori d'Africa e d'Asia, come i *bengalis* etc.; ebbene, covate da canarini, produssero de' piccoli che, senz'aver imparato nulla dai propri padri, cantarono le arie del loro paese, costrussero nidi, e mostrarono le abitudini dei loro parenti. 2° Inoltre spesso si riscontra mancanza d'industria o d'abilità non ostante l'educazione. Così la gallina d'India non impara a tubare in mezzo ai piccioni; le femmine degli uccelli generalmente

---

quelle speculazioni che non possono recar luce nè alla fisiologia, nè alla morale, nè alla medicina, nè alla legislazione » (*Ideologia,* Parte I, Art. I, Cap. I, pag. 4).

(1) *Traité des animaux,* Partie II, Chap. V.

non imparano a cantare come i maschi. 3° Talora si nota diversità di costumi in mezzo alle stesse circostanze. Il coniglio e lo scoiattolo sono inseguiti? L'uno corre a nascondersi nella sua tana, l'altro si salva sulla cima degli alberi. Il cavallo volge al suo nemico la groppa; il toro abbassa la testa e si difende con le corna. Quindi tutto ciò che si può attribuire all'azione delle circostanze esteriori si riduce a porre in atto le facoltà native. Non già il bisogno del nido dà all'uccello la facoltà di costruirlo, ma esso fabbrica il nido perchè al bisogno unisce la facoltà di fabbricarlo. Ecco il motivo per cui l'uccello sarto ordisce il suo tessuto anche quando si trovi in gabbia, e il castoro costruisce la sua casuccia anche quando sia già provvisto d'alloggio. 4° Si riscontra spesso somiglianza d'industria, benchè gli organi siano differenti. La proboscide rende all'elefante gli stessi servigi che la mano all'uomo e alla scimmia; la rondinella attacca il nido e il tordo rassoda l'interno del suo mediante argilla stemprata col becco, come il castoro la stende sulle pareti della sua dimora per mezzo della coda. 5° Infine si riscontra differenza d'industria, benchè gli organi siano simili. In quante maniere diverse e con quale varietà di tele le differenti specie di ragni accalappiano la loro preda! Quale diversità di struttura nei nidi degli uccelli! Osservate le casucce fabbricate, in piani sovrapposti e appoggiati a fili d'erba, dalle formiche delle zolle; o le gallerie e casematte delle formiche brune; o i numerosi compartimenti scavati nel tronco degli alberi dalla formica fuligginosa con corridoi paralleli; ovvero i meandri ingegnosi costruiti con polvere di legno tarlato, stemperata e masticata con tela di ragno, dalla formica etiope o nerissima. Ciò non ostante, tutti quest'insetti si somigliano per la forma e per gli strumenti del lavoro (1).

Dunque le circostanze esteriori (educazione, avvenimenti esterni, forma degli organi) non bastano da sole a spiegare l'istinto. Questo, allora, come si spiegherà? *Neppure con l'interesse, col vantaggio che può ritrarne una classe di viventi.* Per es. per qual motivo certe specie restano unite in società ed altre no? Alcuni filosofi hanno pensato a un vantaggio esteriore, dicendo che gli animali

(1) Dal che deriva che errano coloro i quali pretendono che dalla forma degli organi si possano conoscere le facoltà interne.

vivono in società per difendersi reciprocamente. Ora, quest' ipotesi non è sempre vera, giacchè da un lato la maggior parte dei viventi, per es. i montoni, si separano subito che sono assaliti; dall'altro non le specie più deboli vivono in società: per es. il reattino (luì) e l'usignolo vivono isolati. Guardate il piccolo uccello mosca, brillante come un rubino, che colloca il suo nido in un fiore, e deposita uova simili a piselli: con quale ardore esso succhia il nettare dei fiori, per nutrirne la sua diletta prole! Ma un orrido ragno, nero e peloso, tre volte più grosso dell'uccello, viene a stendere con le sue grandi zampe la tela sulla covata, e schiaccia tra le mascelle le teste di quegl' innocenti implumi; allora la madre accorre furiosa, disperata, e gli dà un combattimento a morte; ma invano; la sua famiglia è distrutta; e la madre infelice esala l'anima dolente presso il nido devastato. Vi è qui un sacrificio che non trova nessun compenso in un vantaggio esteriore, presente o futuro.

Non basta neppure la somiglianza d'organizzazione per spiegare l'istinto. In parecchie specie d'animali si osserva somiglianza nelle parti così interne come esterne e nelle loro relative funzioni, eppure non si scorge somiglianza d'istinti. Per es. la lepre si contenta del covo che si costruisce sulla superficie della terra; il coniglio, pur tanto simile ad essa nella struttura organica, scava il suolo, e si prepara un asilo più sicuro contro la volpe e l'uccello da preda. La cicogna bianca e la cicogna nera sono similissime, fuorchè nel colore; eppure son diverse per istinti e per costumi: l'una sceglie per domicilio i nostri edifici, l'altra cerca i luoghi deserti, e nidifica nel più folto delle foreste (1).

Risorge dunque sempre la domanda: come si spiega l'istinto? La prima causa di questo va ricercata secondo il Gioia nell'organizzazione e negli stimoli esterni. Costruite col legno una piccola anitra, e nascondete nel suo ventre una calamita; quest'automa, posto nell'acqua, andrà incontro alla mano che gli presenterà del pane entro cui sia nascosto del ferro. Ebbene, sembra che gli animali abbiano più calamite interne che li attraggano verso tale o tal'altra sostanza. L'anitroccolo s'incammina verso l'acqua, subito che la veda, non ostante le strida della madre adottiva di

(1) *Esercizio logico*, Parte I, Art. IV, Cap. II, pag. 138-142.

specie diversa, la quale ansiosa lo avverte del pericolo ch'ella crede vedervi per lui. Lo stesso effetto prodotto dalla sensazione visiva sull'anitroccolo (o sulla testuggine) è suscitato dalla sensazione olfattiva sul cane, sul gatto, sull'agnello etc., che cercano la mammella appena usciti dal seno materno (1). Talvolta anzi le sensazioni esterne, associandosi alle interne, possono sino a un certo punto modificare le abitudini degli animali. Per es. produrre le uova e covarle è effetto dell'organizzazione interna, ma il modo d'incubazione può variare secondo il clima e le circostanze. Nel Senegal lo struzzo sta sulle uova soltanto di notte, perchè il sole, durante il giorno, somministra il calore necessario all'incubazione; all'opposto, nel Capo di Buona Speranza, paese meno caldo, lo struzzo non abbandona le sue uova nè giorno nè notte. Nei nostri climi temperati, quando le oche e le anitre abbandonano momentaneamente le loro uova per recarsi a mangiare, queste non soggiacciono a raffreddamento sensibile e nocivo; avviene l'opposto nelle regioni polari; perciò ivi quegli uccelli si strappano delle penne col becco, ovvero parte della caluggine esistente sotto le ali, e ne formano quasi soffice coltre, per conservare alle uova il calore durante la loro breve assenza. I lavori delle formiche variano secondo il terreno, e si adattano sempre alle circostanze esteriori. Sembra quindi che gli atti istintivi di più animali non siano sempre disgiunti dalla cognizione di quel che fanno. Paragonando le tane delle talpe giovani con quelle delle vecchie, si vede che l'età frutta cognizioni ed esperienze. In genere, l'animale, quando mostra di conoscere l'effetto delle sue azioni, non si deve dire diretto da cieco impulso meccanico (2). Dunque *prima causa dell'istinto: organizzazione e stimoli esterni.* Ma non basta; *c'è una seconda causa: organizzazione*

---

(1) La condotta degli animali in queste circostanze non suppone nè esercizio dei sensi, nè idee innate dell'alimento, nè paragone, nè vera scelta. L'agnello non ha l'idea preventiva che il latte gli appagherà la fame; ma la sua organizzazione, eccitata dalla fame, lo induce a succhiare il latte, e, col succhiare, la fame cessa; quindi l'idea del cessar della fame, unendosi all'idea del succhiare, rende l'atto, di meccanico che era, intellettuale e volontario.

(2) Quindi, come hanno notato gli psicologi moderni (per es. gli evoluzionisti in genere e il James in *Précis de psychologie*, Paris, Rivière,

e stimoli interni. Il bruco d'una specie di tignole si fabbrica una cuna o letto pensile sopra una foglia ch'esso ripiega per mezzo d'una corda di seta. Se si pone su questa cuna già preparata un bruco simile, questo dovrebbe impadronirsi del lavoro bell'e compiuto, e risparmiarsi la fatica di fabbricarsene un altro. Eppure la faccenda non va così. Il nuovo bruco distrugge l'opera del suo predecessore per rifarla assolutamente eguale; egli deve sgombrarsi della materia serica contenuta nel suo interno. Il torello ancor privo di corna cerca di colpirci, il micino ancor sprovvisto di unghie tenta di graffiarci. Dal che si vede che non gli organi esteriori sviluppano l'istinto, ma questo precede quelli e li perfeziona. Di più: tagliate le corna ad un toro, le unghie ad un gatto, il pungolo ad uno scorpione; vedrete che continueranno a difendersi nel modo di prima, proprio come se fossero ancor forniti delle loro armi. Dal che si potrebbe concludere che l'istinto sussiste pur senza gli organi esteriori che lo manifestino.

Tutti questi fatti c'inducono a paragonare gli animali a certi strumenti o congegni musicali uniti agli orologi o alle scatole: i quali, quando si tocca l'uno o l'altro tasto, eseguiscono corrispondenti sonate. Unite a questi strumenti il sentimento, che non si può negare agli animali; date loro la facoltà d'arrestare o sospendere quei movimenti, della quale certo essi son forniti; e concepirete in qualche modo le loro diverse industrie. Con quest'ipotesi non s'ammettono idee innate nel germe d'una pianta o d'un bruto. Si noti pure che gli animali nascono forniti degli strumenti con cui compiono i loro lavori; che, inoltre, interamente occupati in questi, non sono soggetti alle nostre distrazioni. Mentre migliaia d'idee passano davanti al nostro spirito, l'animale non esce dal circolo di due o tre rappresentazioni. Sembra dunque che ciascuna specie animale, ciascun sesso abbia nella sua costituzione interna il modello delle proprie azioni, i proprî rapporti d'affinità, contrarietà, indifferenza con gli esseri circostanti: come gli acidi e gli alcali, i quali hanno tra loro preferenze e affinità, da cui risultano le differenti combinazioni saline.

1910, Chap. XXV, pag. 526 e seg.) gl'istinti non sempre son ciechi e invariabili. Anche la pretesa infallibilità degl'istinti soggiace a molti errori. Vedi *Esercizio logico,* Parte I, Art. VII, pag. 243-44.

Non si può però negare, conclude il Gioia, che nell'istinto resti sempre qualcosa d'oscuro per la nostra intelligenza. « Il lettore accorto », egli scrive, « s'avvede che colle antecedenti ciance io non ho spiegato i fenomeni dell'istinto, giacchè non ho detto nè potrei dire in che consistano gli accennati stimoli interni; quale sia il loro modo d'azione; come si formino le interne sensazioni primitive; come queste si combinino in modo da essere copia di oggetti esteriori, senza previa ispezione degli originali, e molto meno ho detto nè potrei dire come le abitudini de' padri si trasmettano ai figli » (1).

Anche l'uomo, giacchè può esser considerato e come semplice animale e come ente dotato di ragione, ha istinti simili a quelli degli animali: per es. quello della locomozione, del succhiare, dell'inghiottire, del respirare etc. Come essere pensante e sensibile poi l'uomo presenta quattro istinti o bisogni particolari: bisogno di cognizioni o curiosità, bisogno di stima, bisogno di potere e bisogno d'amore e di società. Tutto ciò che sodisfa tali inclinazioni naturali è fonte di piaceri; tutto ciò che le contraria, di dolori. Questi piaceri, questi dolori, allorchè giungono ad un certo grado d'intensità, eccitano nel nostro volto, nelle nostre membra, nel nostro corpo tutto, certi moti, atteggiamenti e affetti che non abbiamo appresi per esperienza, nè ricevuti per tradizione. Noi non abbiamo imparato nè ad impallidire per timore, nè ad arrossire per vergogna. Quanto si riscontra in noi in questi casi è una disposizione organica indipendente dalla nostra volontà. Del pari sembra che gli uomini nascano con disposizioni per l'eloquenza, per la poesia, per le matematiche, per le arti e gli affari (istinti intellettuali e morali), come gli uccelli nascono con le ali per volare, i pesci con le pinne per nuotare, le api femmine per esser regine, le maschie per fecondarle, le neutre per lavorare. Le circostanze esteriori presentano al genio il destro di svilupparsi, ma non lo creano (come pretende l'Helvétius).

Abbiamo così esaminati i fatti psichici d'origine *interna* (2). Ma, oltre questi, ve ne sono d'origine *esterna*. Per sparger luce

(1) *Esercizio logico*, Parte I, Art. VII, Cap. I, § 1, pag. 240.

(2) Per tutta questa parte vedi *Ideologia*, Parte I, Art. II; *Esercizio logico*, Parte I, Art. VII.

sul complesso intricatissimo di tali sensazioni (dice il Gioia) il Condillac e il Bonnet supposero una statua, per così dire, « vergine di idee e non anco tocca dagli oggetti esteriori; quindi, facendole provare ora una sensazione ed ora un'altra, tentarono di svolgere i fenomeni del pensiero e le facoltà dell'animo ». Ma, osserva, per quanto ingegnoso sia questo metodo, non ispira troppa fiducia, poichè alla storia reale delle sensazioni, dei sentimenti, delle idee sostituisce supposizioni arbitrarie. Sembra quindi miglior consiglio prender le mosse dal paragone delle sensazioni primitive coi prodotti ideali e sentimentali (risultato finale), giacchè, così procedendo, da un lato si muove dai fatti, dall'altro la differenza risultante dal paragone ci dà un concetto esatto del valore delle facoltà psichiche. Quando voi ponete davanti agli occhi d'un ignorante dei pezzi informi d'acciaio, d'argento, d'oro, e gli dite: « Con questi pezzi informi è stato fabbricato l'orologio che vedi », egli concepisce altissima idea dell'abilità del fabbricatore (1). Vediamo dunque il materiale delle nostre conoscenze e i prodotti che ne risultano.

Gli oggetti esterni, modificando i nostri sensi, suscitano in noi idee, alle quali di solito s'associano sentimenti. Ora l'esperienza mostra che *la quantità e la qualità delle idee e dei sentimenti non corrispondono nè al numero nè alla perfezione dei sensi esterni:* ossia l'anima umana, combinando ed elaborando le idee ricevute mediante gli organi sensoriali, dà origine a prodotti ideali e sentimentali sì fatti, che i sensi non sono sufficienti a spiegarli. Per convincersi di questo, basta paragonare la psiche degli animali irragionevoli con quella umana. Ad entrambe il materiale delle impressioni è fornito dai sensi, anzi in alcuni casi i sensi degli animali son più squisiti ed evoluti di quelli umani. Eppure c'è una distanza immensa fra l'uomo e i bruti. La vista per es. sembra il senso dominante negli uccelli: essi l'hanno acutissima. L'uccello da preda (aquila etc.) vede per lo meno venti volte più lontano che l'uomo. Il nibbio, che s'alza nell'aria più di mille tese, discerne da quell'altezza la lucertola e il topo di campagna. Gli animali carnivori hanno anche la capacità di vedere di notte, il che è negato all'uomo. Ma questi ha inventato l'arte del di-

---

(1) *Ideologia,* Parte I, pag. 1-2.

segno, della pittura, della scultura; sa stendere, graduare, porre in contrasto i colori, e disporre gli oggetti in ordine simmetrico, cosicchè, combinando l'unità con la varietà, suscita piacevoli sensazioni, ignote ad ogni specie d'animali. Munito di telescopio, inventato da lui, l'uomo vede così di giorno come di notte migliaia di stelle non mai scorte dall'aquila o dal condor; munito di microscopio, scopre animali ventotto milioni più piccoli d'un pellicello.

Negli uccelli si trova finezza d'udito congiunta ad agilità e forza dell'organo vocale; essi sono naturalmente musici; alcuni, come la gazza e il pappagallo, ripetono anche suoni articolati. Ma l'uomo ha inventato la musica, e sa con i suoi strumenti ispirare la tenerezza, la melanconia, la gioia egualmente che le più terribili passioni, ed esprimere i gemiti del dolore, gli scatti dell'odio, gli scoppî della collera. I sordo-muti danno segno d'intelligenza superiore a quella di qualunque animale.

Il nervo olfattivo è più sviluppato nella maggior parte dei mammiferi, degli anfibî e dei pesci che nell'uomo. L'odorato dei carnivori volatili e terrestri è sì fine, che giunge a distanza maggiore che la loro vista; l'odore dei cadaveri attira il lupo alla distanza d'una lega; il cane può riconoscere le tracce d'una lepre tre o quattro ore dopo il passaggio di questa. Ma l'uomo ha trovato l'arte di fissare e, per così dire, imprigionare il principio odorifero delle piante, questo spirito fuggitivo e leggero che svapora e passa con la rapidità del lampo. Onde la fabbrica delle essenze, dei profumi e delle pomate, che aggiungono vezzi alla beltà, e accrescono il numero delle sensazioni voluttuose.

Molti animali hanno il nervo linguale più grosso, le papille più sviluppate e sparse su più estesa superficie, il palato più vasto, lo strato epidermoide della lingua più fine che l'uomo. Gran parte di essi passano quasi tutto il loro tempo a mangiare e a ruminare. Ma non il bue che rumina, bensì l'uomo ha inventato l'arte della cucina, e sa sodisfare il gusto in modi indefinitamente piacevoli, senz'esser costretto, come gli animali, ad una sola specie d'alimenti, e a morir quindi di fame quando questa manchi.

Infine gli uccelli hanno un tatto sensibilissimo; infatti prima degli altri animali presentono le variazioni atmosferiche, le annunziano coi loro gridi, e non s'ingannano sul tempo delle loro

migrazioni. Il tatto della nottola è così sensibile, che dirige il suo volo e le tiene le veci della vista quando ne è priva. Ma l'uomo ha inventato strumenti con cui determina, con un'esattezza ignota agli abitanti dell'aria, i gradi del freddo, del caldo, dell'umidità, dell'elettricità, della salubrità e insalubrità dell'aria, la forza e la direzione dei venti etc. Nelle arti e nelle manifatture l'uomo si vale di misure che gli danno il modo di riconoscere persino i millesimi d'un metro, e di strumenti con cui arriva a determinare i pesi più piccoli.

Tralasciando poi le infinite invenzioni meccaniche ingegnosissime, possiamo osservare che gli uomini privi dalla nascita di mani e di piedi compiono lavori meravigliosi con i loro moncherini, e non solo si procurano nozioni esatte sulle distanze, ma si elevano alle idee del bello, dell'onesto, del giusto, delle quali non scorgiamo la minima traccia negli animali, qualunque sia l'estensione e la finezza dei loro sensi. Bisogna aggiungere che l'uomo può dare a questo o a quel senso una superiorità sugli altri, e, ciò che è più, i suoi sensi possono far le veci l'uno dell'altro; quindi i ciechi perfezionano l'udito talmente che quasi tutti sono musici; anche il loro tatto può diventare squisitissimo. Nei sordomuti nati la vista giunge a tanta perfezione, da poter indovinare il pensiero altrui dai movimenti delle labbra, della lingua e dei muscoli faciali delle persone che son loro familiari (1). All'opposto, l'ordine dei sensi è costante negli animali; nessuno di essi si perfeziona notevolmente, nè alcun loro senso fa le veci d'un altro.

Dai sensi passando a considerare altri organi ed altre attività degli animali e dell'uomo (mezzi di comunicazione, linguaggio, arte costruttrice, immaginazione, raziocinio etc.), giungiamo allo stesso risultato. La cicogna dall'alto dell'aria spande la sua voce per una sfera di circa una lega d'estensione. Specialmente gli uccelli marini, avendo bisogno di chiamarsi di lontano in mezzo al fragore delle tempeste, mandano voci forti; quindi tutti gli uccelli nuotatori son muniti d'una trachea lunga, cartilaginosa, ricurva come un corno, che produce un suono più forte di quello

---

(1) Questa prerogativa naturalmente nasce non da migliore organizzazione, ma dall'esercizio a cui l'uomo, guidato dalla sua ragione, sottopone i sensi.

della chiarina. Ma l'uomo comunica in mare con i suoi simili per mezzo delle trombe parlanti (portavoce) (1). Le poste, i corrieri, i telegrafi etc. sono mezzi di comunicazione estesissimi, potendo trasmettere non un solo sentimento, come i gridi degli uccelli, ma qualunque specie d'affetti e d'idee. L'uomo ha inventato la scrittura, con la quale la conoscenza che era solamente *individuale* diviene *sociale;* e la stampa, che, oltre ad essere un mezzo per comunicare le proprie idee a tutto il genere umano, trasmette l'eredità scientifica degli antenati alla più tarda posterità.

Non si può negare alle bestie un linguaggio di voci naturali e di gesti (linguaggio d'azione), con cui principalmente i quadrupedi e gli uccelli si trasmettono i loro sentimenti, manifestano i loro desiderî amorosi, le loro antipatie e simpatie, le loro paci e le loro contese, si avvisano dei comuni pericoli etc. Ma l'uomo, oltre che del linguaggio d'azione, si vale di quello articolato, il quale, mentre dà corpo ai concetti più fugaci, tenendoli presenti alla mente, facilita l'esercizio di tutte le funzioni intellettuali, serve anche a trasmettere le proprie idee agli altri, e a renderle, così, comuni.

La casuccia a due o tre piani costruita dal castoro dimostra maggiore arte che la capanna del selvaggio. Le cellette piramidali delle api rappresentano, è vero, la soluzione d'un problema che suppone la più astrusa geometria. Ma, tralasciando i palazzi, gli archi, i ponti fabbricati con *indefinita varietà* dall'uomo, mentre *le opere delle bestie, salve poche differenze accidentali, seguono tutte lo stesso modello,* le dighe opposte ai flutti del mare, il corso cambiato dei fiumi, l'arte di trasportare navigando uomini e mercanzie da un polo all'altro, l'abilità di riconoscere i fondi marini e dirigersi nell'immensità dell'oceano mediante la bussola o la stella polare, gli orologi fabbricati dall'uomo dimostrano un patrimonio di cognizioni e d'industria ignoto a tutte le bestie.

Gli animali danno segno d'immaginazione nei sogni; ma non si possono certo porre a confronto i loro sogni con le creazioni dei poeti.

Si può anche concedere alle bestie una sorta di ragionamento:

---

(1) Ora col telegrafo senza fili.

allorchè per es. i castori tagliano alberi coi loro denti, ne formano pezzi proporzionati alle fabbriche, li piantano nel suolo, li connettono fra di loro, costruiscono tetti, stabiliscono uscite, formano porte etc.; allorchè le formiche dispongono le loro gallerie sotterranee in modo che tutte sbocchino, per così dire, in una piazza pubblica, e collocano i loro feti in stanze basse, calde, pulite, dove li visitano spesso e donde li estraggono per esporli al sole, pronte però a riportarli subito dentro al minimo pericolo; danno segno senza dubbio di saper combinare le idee e dedurne conseguenze corrispondenti alle loro situazioni e ai loro bisogni. Ma, mentre il raziocinio delle bestie è limitato alla sfera delle *impressioni presenti e abituali,* il raziocinio dell' uomo si estende a tutti gli oggetti dell' universo: egli determina i loro modi d' azione, le loro leggi d' affinità e contrarietà, e prevede gli avvenimenti che deriveranno dalle loro combinazioni. Astraendo dalle differenze individuali che caratterizzano i varî gruppi di esseri, coglie i loro principî comuni *(universali),* e con la scorta di questi e dell' analogia egli determina ciò che succede in luoghi dove non è stato mai, e ne stabilisce le cause. Egli va ad interrogare le generazioni che più non esistono, e si giova delle loro risposte; concepisce disegni per quelle che esisteranno, e associa la loro sorte a quella della generazione attuale.

Dall' intelligenza passando agli affetti, osserviamo le stesse differenze. Nelle bestie il procreare si riduce ad una sensazione fisica, ad un bisogno puramente meccanico. Invece l' amore nella specie umana è accompagnato da entusiasmo e quasi da adorazione.

La leonessa a cui sono stati tolti i figli riempie di ruggiti il deserto; cerca, insegue, raggiunge il rapitore, si vendica e si consola nel sangue di lui. Allorchè la prole degli animali può provvedere alla propria esistenza, la madre la allontana da sè, e più non la riconosce. Invece la donna che ha perduto i suoi figli non ammette consolazione. *Essi non sono più!* — ecco l' unica idea, ecco l' unico sentimento che domina nel suo spirito e nel suo cuore. Nella specie umana, quando un figlio non ha più bisogno di sua madre, questa ha bisogno di lui: ha bisogno d' amarlo.

Se il cane si mostra sensibile ai segni d' approvazione o di rimprovero del suo padrone, l' uomo è sensibile a quanto si dice di lui su tutta la Terra. Questa speciale e disinteressata sensibilità all' onore, di cui non si scorge traccia negli animali, è sorgente

inesauribile d'azioni ordinarie e straordinarie, comuni ed eroiche, di sacrifici immensi d'ogni specie, e d'indefinita perfezione (1).

Ora, da che cosa dipende questa differenza immensa che si riscontra fra l'uomo e l'animale in ogni manifestazione della loro vita psichica? *Dalle loro facoltà, che elaborano diversamente il materiale fornito dai sensi.*

Tra le facoltà dell'uomo sono specialmente importanti quelle che costituiscono la sua *intelligenza:* ossia l'attenzione e il giudizio (2).

L'attenzione è una forza attivissima, che è diversa da quella dei sensi e concorre al loro esercizio. Infatti tutte le sensazioni che ci vengono dai sensi, se non sono illuminate dall'attenzione, riescono di solito oscure; invece è un fatto che l'attenzione rende le sensazioni più chiare, più vive, più distinte, e ci fa conoscere negli oggetti qualità di cui i sensi non ci avevano avvertiti. Perciò l'attenzione dev'esser paragonata al microscopio o al telescopio, che ci manifestano oggetti infinitamente piccoli o infinitamente lontani, i quali *senza di essi* ci sarebbero rimasti eternamente ignoti; e, come non si può confondere l'occhio col microscopio o col telescopio, così non si deve confondere l'attenzione coi cinque sensi esteriori. Perciò è gravissimo errore dire, come fanno comunemente gl'ideologi, che tutte le nostre idee furono originariamente acquistate per mezzo dei nostri sensi e *si debbono solamente ad essi.* La quale proposizione equivale alla seguente: le statue di Carrara si debbono *solamente* alle cave di Carrara!!!

---

(1) Per tutta questa parte vedi *Ideol.*, Vol. I, Parte I, Art. I; cfr. *Filosofia morale* (Vol. XIII delle *Opere Minori,* pag. 5 e seg.).

(2) Per il Gioia le facoltà dell'anima (oltre la sensibilità, che fornisce il materiale da elaborare) sono: la memoria, l'immaginazione e l'intelligenza (attenzione e giudizio). Vedi *Ideologia,* Vol. II, Parte VIII. Egli però giustamente osserva che tali facoltà non si devono intendere come centri diversi d'energia, quasi esseri indipendenti. « Noi possiamo far uso di questi modi d'esprimersi (facoltà della memoria, dell'imaginazione etc.) senza impegnarci a realmente riconoscere nell'animo facoltà diverse, come quando parliamo del correre e del saltare, dello scendere e del salire, del passo regolare e irregolare, non intendiamo di accennare diverse gambe » (*Elementi di filos.*, Parte I, Sez. I, Cap. IV, pag. 39).

Come la diversa perfezione dei microscopi e dei telescopi ci rende nota una diversa quantità d'oggetti, così i varî gradi d'attenzione di cui son capaci gli uomini e gli animali si devono considerare come una delle cause delle loro differenze psichiche. Ecco perchè parecchie specie di animali, benchè ci eguaglino e talvolta ci superino nella perfezione di questo o quel senso e anche di tutti, pure ci sono inferiori nelle cognizioni; ecco perchè un cieco, un sordo, un monco giungono a idee a cui i bruti non giunsero mai. In tale stato imperfetto l'uomo conserva una forza d'attenzione di cui i bruti non son capaci. Basta osservare la continua mobilità degli uccelli e delle scimmie, per accorgersi che il loro animo non è capace di quell'attenzione che, fermandosi su di un solo oggetto, ne avvivi le sensazioni e le crei.

Neppure il giudizio si riduce al sentire. Udendo per es. due arpe, io sento che il suono della prima mi procura piacere, quello della seconda, dolore; conseguenza immediata di questi due sentimenti (1) è un'inclinazione per il primo, un'avversione per il secondo. Invece, quando paragono le altezze di queste due arpe e m'accorgo che l'una è doppia o tripla dell'altra, non provo nè un'inclinazione nè un'avversione. Dunque quando gli psicologi dicono che giudicare è sentire, senz'altra distinzione, confondono due specie di fenomeni infinitamente differenti, che producono effetti diversissimi. Quando io dico che l'altezza d'un'arpa è minore, eguale o maggiore rispetto a quella d'un'altra, enuncio un *rapporto;* quando dico che un fiore somiglia o non somiglia ad un altro, enuncio parimenti un rapporto. Il rapporto è il risultato del confronto di due idee o di due sentimenti; e, siccome gli enti non possono che somigliare o differire tra loro, i nostri paragoni o confronti non scoprono negli oggetti che somiglianze o differenze. La facoltà che paragona le idee per scoprire i rapporti degli oggetti è il *giudizio.* Il sentimento dunque ci rivela i rapporti fra gli oggetti e la nostra individualità, e ci suscita commozioni; il giudizio invece ci fa conoscere i rapporti degli oggetti fra loro, e ci lascia indifferenti (2). Inoltre il giudizio è una

(1) Qui il Gioia, invece del termine *sentimenti,* adopera quello di *sensazioni;* altrove invece chiama *sensazioni* ciò che prima ha detto *idee.*

(2) Perciò, dice il Gioia, è falsa l'asserzione del Tracy: *Juger est*

forza attiva in sommo grado. Infatti i rapporti degli oggetti non si presentano immediatamente da sè stessi, non sono un risultato diretto dell'azione dei nostri sensi. Per scoprirli, è necessario che l'attenzione passi da un primo oggetto ad un altro, da questo ad un terzo etc., vada e venga più volte e, per così dire, si rifletta dall'uno all'altro (il che le ha procurato il nome di riflessione), e li paragoni ora per un aspetto, ora per un altro, al fine di conoscerne le relazioni. Quando Newton, vedendo cadere un pomo, domandò a sè stesso se le leggi della gravità terrestre fossero simili o dissimili da quelle della gravità solare, ottenne la risposta non dai suoi sensi, ma da mille atti dell'attenzione e del giudizio, soccorsi dal calcolo più astruso. Ticone aveva raccolte mille osservazioni sulle distanze dei pianeti, sulle celerità, sui tempi etc.; ma non conosceva perciò le leggi astronomiche. I fatti a lui forniti dall'osservazione dovevano essere in seguito vivificati dal genio di Keplero, il quale dovette stabilire mille confronti, eseguire mille calcoli, riconoscerne la falsità, intraprenderne di nuovi, sudare diciassette anni, meditando notte e giorno, per giungere finalmente alle leggi che hanno e meritano d'avere il nome di lui.

Per persuadersi dell'attività dello spirito nel giudizio e nell'attenzione, si pensi che le idee delle qualità corporee si presentano riunite alla mente, e, per così dire, si stringono e aderiscono insieme, come le particelle del ferro s'attaccano e aderiscono alla calamita. Non si può per es. pensare alla rosa senza rappresentarsi insieme e il fiore e le foglie e il gambo e le spine etc. Ma l'attenzione può e suole considerare una sola di queste qualità, e annullare nel pensiero tutte le altre; e, paragonandola con qualità simili di altri oggetti, concludere che essa è comune a più esseri. Ora, se per staccare dalla calamita le varie particelle del ferro in modo che ne rimanga una sola, è necessaria una forza estrinseca, bisogna riconoscere una forza pure nell'attenzione, quando questa considera una sola delle molteplici qualità di più

---

sentir qu' une idée en renferme une autre. L'idea del sole che vedo prima non è certo inclusa in quella della luna, che mi si presenta dopo; eppure io giudico che il sole è diverso dalla luna (*Ideologia,* Vol. II, pag. 191).

esseri e la rende oggetto della sua riflessione. Una forza molto maggiore sarà poi necessaria per giungere a scoprire differenze tra oggetti in apparenza simili e somiglianze fra oggetti in apparenza diversi, chè, allora, oltre che staccare le qualità unite, l'attenzione deve girare, per così dire, intorno ad esse, e confrontarle da tutt' i lati.

Se è necessaria una forza (che non esiste nei sensi) per *decomporre,* ossia per considerare isolatamente le qualità dei corpi al fine di scoprirne i relativi rapporti, si richiede pure una forza per *comporre,* ossia per formare prodotti ideali che non esistono in natura: infatti, per costruire tali prodotti, occorre andare in traccia dei loro elementi e *staccarli* da altri con cui sono uniti. Supponete miste insieme le limature di più metalli, come sono le idee dei varî oggetti nel nostro spirito: la calamita, se, passando su quelle particelle, non fosse dotata d'una forza particolare d'attrazione sul ferro, non riuscirebbe a separare le particelle di questo dalle altre.

Le diverse idee che nascono nel nostro spirito alla vista degli oggetti esteriori si possono paragonare alle lettere d'un dizionario: nel quale sono tutti gli elementi del discorso; ma, per formarne un'orazione, è necessario l'ingegno d'un oratore. Questo ingegno non si può confondere con quelle parole inanimate. Del pari, eccovi tutte le figure del giuoco degli scacchi: voi vedete fanti, regine, re, alfieri, torri, pedine; ma tutte queste figure devono essere animate dall'attività combinatrice d'un giocatore, per avanzarsi o retrocedere secondo le mosse dell'avversario. Così nelle composizioni del musico, del pittore, del poeta bisogna distinguere le idee elementari (fornite dai sensi) *dalla forza combinatrice dello spirito,* come in architettura occorre distinguere la calce, le pietre, i mattoni etc. dall'ingegno dell'architetto che li combina (1). Tant'è vero questo, che si può giudicare, combinare, riflettere, anche senza provare sensazione alcuna (2).

Diremo dunque che lo spirito è passivo nel ricevere le im-

---

(1) Vedere *Esercizio logico,* Parte I, Art. IV, Cap. I, pag. 111-112, dove il Gioia si vale del paragone della camera oscura, per dimostrare che la facoltà di sentire è diversa da quella di combinare.

(2) *Op. cit.,* pag. 33.

pressioni dei sensi, ma è attivissimo nel ravvivarle, muoverle, combinarle. I sensi ci somministrano rozzi materiali, talora uniti, e occorre separarli; talora disgiunti, e occorre unirli; sempre disordinati, e occorre ordinarli. In quest' operazione son necessarî moltissimi confronti, per poter scoprire i rapporti di somiglianza o differenza, i quali sono spesso offuscati da apparenze ingannevoli: domandate per es. a tutt' i popoli del mondo se si muove il Sole o la Terra; tutti vi risponderanno: il Sole. Le infinite combinazioni dei materiali secondo le leggi del bello, dell' utile, del vero dipendono da una forza che i filosofi hanno chiamata *intellettuale*, e a cui, dice il Gioia, darete il nome che vi piacerà (*ideale, intelligente* etc.) (1), ma che non si può confondere con i materiali sensibili, senza rinunciare al senso comune, come non si può confondere il legno con la scure che lo spacca e con la pialla che lo liscia. Dalle cave di marmo esce un pezzo informe, indifferente a qualunque figura; il genio dell' artista ne crea un Apollo o una Venere.

Se ai bruti manca quella forza d'attenzione che, fissandosi sulle idee, ne accresce la vivacità e ne fornisce di quelle che sfuggono ai sensi, manca pure, o per dir meglio, è inferiore alla nostra, la forza di muovere le idee e di *combinarle* (2).

---

(1) *Op. cit.*, Parte I, Art. IV, Cap. I, pag. 113.

(2) Da queste considerazioni il Gioia trae una fiera critica del materialismo, giacchè secondo lui è erronea la pretesa dei fisiologi di spiegare con le sole leggi organiche l'attività combinatrice e riferente del pensiero. Consideriamo, egli dice, il più facile dei problemi algebrici: quello della permutazione delle lettere. Se le lettere son due, *a* e *b*, si possono avere due sole combinazioni: *a b* e *b a*. Se son tre, il numero delle combinazioni sarà 3×2, cioè 6. Se son quattro, il numero delle permutazioni sarà 4×6, cioè 24. Aumentando le lettere, le combinazioni divengono tante (3628800 quando le lettere son 10), che la mente è presa come da una vertigine. Ora, dice, il Gioia, cercate, se vi dà l'animo, di spiegare questi movimenti dello spirito con le leggi dei moti organici; e, per convincervi di tale impossibilità, proponetevi un problema più difficile. Neppure le operazioni della memoria, secondo il Gioia, si possono spiegare con le sole leggi organiche. Le alterazioni della memoria per es. si verificano specialmente per le parole; le idee rimangono più ferme, e sussistono intere quando

Quali sono i principali prodotti dell'intelletto, che risultano dalla forza combinatrice che elabora le sensazioni? Sono l'idea della somiglianza o differenza tra oggetti, la vista della priorità o posteriorità nello spazio e nel tempo, di regolarità o irregolarità nelle successioni e nelle coesistenze, l'idea d'azione e passione, di causa e d'effetto, di fine e di mezzo etc. (1): insomma, le così dette categorie.

Data quest'attività psichica, come possiamo rappresentarci lo spirito nella costruzione della scienza? Nei primi lavori il suo atto somiglia a un'operazione chimica che scioglie un composto nei suoi elementi e ne fa comparire le qualità occulte. Da questo limo oscuro deposto dai sensi lo spirito fa scaturire la luce e il pensiero. I sensi somministrano le idee primitive, come il pianoforte i tasti; il genio del musico combina le note dei tasti in modo che ne risulti l'armonia; così lo spirito unisce le idee primitive in modo che ne nascano le scienze.

---

quelle son perdute: io posso conservare per es. le immagini dei colori e perdere il ricordo delle parole con cui sono espresse. Che cosa sono le parole? Relativamente alla vista, figure; relativamente all'udito, suoni. Ora spiegate come succeda che io conservi una proposizione di geometria, cioè il rapporto fra due figure visibili, e dimentichi le parole, figure ugualmente visibili. Di più: voi avete ascoltato un ignorante narrare un fatto, e vi ricordate ch'egli pose in principio ciò che doveva stare nel mezzo, e in fine ciò che doveva trovarsi in principio; che insomma le sue idee si successero nell'ordine seguente: Y, M, U, B, P, C, O, A. Ora, una delle leggi dell'associazione delle idee è che esse si risvegliano nell'ordine in cui si presentarono. Eppure, voi subito dopo raccontate il fatto ordinatamente, nel seguente modo: A, B, C, M, O, P, U, Y. Sfido qualunque fisiologo, dice il Gioia, a spiegare con le sole leggi organiche questo cambiamento d'ordine, questa scelta di circostanze. C'è qui un'azione reale dello spirito, di cui non si scorge traccia nei movimenti organici (*Ideologia*, Vol. II, pag. 168-170). Si noti pure che il Gioia contro l'affermazione del Cabanis che il pensiero sia una secrezione del cervello, insiste sulle differenze e sui contrasti che sussistono tra i fenomeni della secrezione e quelli del pensiero (*Ideologia*, Vol. II, pag. 182-183). Considerando queste affermazioni del Gioia non so davvero capire come mai il Ferri abbia detto che è difficile trarre dalla dottrina di lui altro che materialismo.

(1) *Esercizio logico*, Parte I, Art. IV, Cap. I, pag. 112.

Il primo lavoro che la scienza c'impone è di raccogliere molti fatti particolari *(osservazione)*. L'arte di *osservare* ha due parti: l'osservazione propriamente detta e l'arte di fare esperimenti; ciascuna ha le sue regole.

Il secondo lavorio della scienza consiste in una semplice *generalizzazione*. Si colgono i rapporti di somiglianza che si scorgono tra più esseri, tra più fatti, e si dà loro un nome comune *(classificazione)*. Le piante per es. formano un numero determinato di classi, di ordini, di generi, di specie. A questa seconda fase s'arresta la storia naturale propriamente detta.

La fisica, l'astronomia etc. fanno un passo di più: paragonano i fenomeni generali, e colgono i rapporti che li uniscono e che spesso si possono esprimere numericamente. I rapporti tra i fenomeni generali si chiamano *leggi*; così, dopo Keplero, gli astronomi dicono che nel movimento di due pianeti i quadrati dei tempi periodici sono come i cubi delle distanze medie dal sole. Ma non sempre è possibile giungere a tale grado di precisione matematica.

Finalmente la conoscenza delle leggi conduce a quella delle *cause o agenti naturali*, a cui i fenomeni classificati possono esser ridotti. È questo l'ultimo termine vagheggiato dalla filosofia.

Osservare, classificare, indurre leggi, ricercare le cause, tali sono le operazioni dello spirito nel costruire le scienze. In esse lo scopo dell'intelligenza è di stabilire identità fra idee mediante un lavorio continuo d'astrazioni. La mente scorge da prima somiglianze, poi, depurando queste, giunge talvolta a trovare ciò che ciascuna contiene d'identico. L'ultimo termine a cui s'arresta lo spirito è indicato da un sentimento particolare chiamato *evidenza:* allora l'attributo delle proposizioni comparisce eguale al soggetto.

Non c'è bisogno di dire che nessuna traccia di tale « fermentazione ideale » si riscontra nelle bestie (1).

---

(1) Vedi per tutta questa parte l'*Ideologia*, Vol. II, Parte VIII, spec. Cap. III e Cap. IV. Si deve però notare una non lieve differenza tra gli *Elem. di filos.* e l'*Ideologia*. Negli *Elementi* (1818) il Gioia sostiene che tutte le nostre idee traggono origine dai sensi esterni e da quello interno (Prefaz., pag. 5), chiama il giudizio una *sensazione secondaria*, e così scrive: « Un garofano e una viola agiscono sulle mie narici: io sento l'uno e l'altra: ecco due sensazioni primitive; sento che l'una è

*
* *

Come s'è detto, delle idee e dei sentimenti possiamo ricercare, oltre l'origine, anche le *leggi*. Le leggi delle idee (sensazioni) sono dal Gioia divise in tre gruppi: 1° leggi d'intensità; 2° leggi di simpatia; 3° leggi d'associazione.

1.° Le leggi d'intensità determinano le condizioni della forza e della durata delle sensazioni (1).

2.° Le leggi di simpatia riguardano i rapporti fra parti lontane del corpo e quindi fra le sensazioni che ne provengono (per es. certi suoni aspri e acuti producono stridor di denti; una detona-

---

diversa dall'altra: ecco una sensazione *secondaria*, ed ecco il giudizio. Giudicare si riduce a sentire i rapporti tra due sensazioni primitive » (Vol. I, Sez. III, Art. II, Cap. I, § 3, pag. 132-33). È vero ch'egli presenta questa definizione come enunciata dagl' « Ideologisti »; ma non la critica; anzi l'accetta; e conclude: « Tutta la nostra esistenza è un movimento continuo di sensazioni » (pag. 133). Inoltre, nello spiegare la differenza tra le facoltà degli animali e quelle degli uomini, si fonda solo sui caratteri organici, e scrive persino: « La migliore organizzazione nell'uomo può benissimo esser causa della memoria più tenace, dell'immaginazione più fervida che in esso a fronte degli animali dimostrasi » (Vol. I, Sez. III, Art. I, § 3). È dunque evidente che il pensiero del Gioia nell'*Ideologia* (1822) e nell'*Esercizio logico* (1824) s'è modificato. Se si tien conto di questo mutamento, appare errata l'affermazione del Ferri *(Op. cit.*, pag. 15) che la filosofia del Gioia sia una dottrina dell'esperienza incompleta, a cui manchi una psicologia ampia e vera, capace di abbracciare il mondo intellettuale e il mondo sensibile, l'ideale e il reale. Si direbbe che il Ferri si fondi, nella sua analisi critica, solo sugli *Elementi di filosofia*. Si noti che neppure il Rosmini, in *Breve esposizione della filosofia di M. Gioia (Opuscoli filosofici*, Vol. II, pag. 357-490), cita mai l'*Ideologia;* riferisce, nella parte teorica, solo luoghi degli *Elementi di fil.* e dell'*Esercizio logico;* perciò la sua esposizione dà un'idea falsa della filosofia del Gioia.

(1) Per es. « acciocchè uno stimolo produca il suo effetto su un tessuto vivente, è necessario che la sua azione continui per un certo tempo ». « Affinchè la sensazione riesca in noi distinta, è necessario che l'impressione degli oggetti non sia troppo forte relativamente alla struttura dei nostri sensi ». « L'effetto d'uno stimolo continua per un certo tempo dopo che ne è cessata l'azione (immagini consecutive della vista) ».

zione violenta provoca uno stringimento alla regione epigastrica; il panereccio o un tumore all'estremità delle dita produce spesso tumefazione o ingorgo nelle glandole delle ascelle; malattie del fegato sono causa di dolori vivissimi alla spalla destra; l'infiammazione all'utero suscita calore nella pelle, nausea, vomito, cefalalgia; l'irritazione per opera dei vermi nel tubo intestinale produce prurito alle ali del naso, pizzicore all'estremità della lingua, dolore nelle gengive etc.) (1). Oltre queste simpatie dipendenti dalle leggi misteriose della vita, bisogna notare l'azione reciproca che i fatti psichici possono esercitare fra loro modificandosi. Nell'estate la temperatura delle cantine ci sembra fresca, nell'inverno calda, benchè sia sempre la stessa; questo perchè nell'estate il nostro organismo è abituato a un calore di venti o venticinque e più gradi; perciò ci deve sembrar fresca la cantina, che ne ha sette soltanto od otto; mentre nell'inverno, quando la temperatura atmosferica, a cui siamo abituati, resta inferiore a sette gradi e s'avvicina a zero o l'oltrepassa, deve succedere l'opposto. Del pari, la sensazione consueta che in noi produce il vino cambia se lo beviamo dopo aver masticato il salame. Dal che risulta che le sensazioni attuali dipendono dallo stato antecedente degli organi sensori e dalle sensazioni che ne provenivano *(legge di relatività)*. Inoltre: il pittore Teone, prima di scoprire il quadro che aveva posto nella pubblica piazza d'Atene e che rappresentava un soldato in atto di combattere, fece suonare una musica militare, per predisporre l'animo degli spettatori. Alzato il velo, sembrò agli astanti di veder vivo il soldato brandir le armi, correre al combattimento, lanciarsi sul nemico. In tal modo le sensazioni del-

---

« Ogni volta che un organo ha cessato di funzionare per un certo tempo, diviene, ristabilendosi, sensibilissimo all'azione dei differenti stimoli coi quali suole essere in contatto ». « La continua azione d'uno stimolo ne diminuisce l'intensità, eccetto che non si presentino circostanze speciali (per es. lesione dell'organismo per opera dello stimolo) ». Vedi *Ideologia*, Parte III, Cap. II; *Elementi di fil.*, Parte I, Sez. I, Cap. II.

(1) *Ideologia*, Parte III, Cap. III. Anche qui il Gioia segue il Cabanis, e, come questi, ritiene la simpatia « legge primitiva dell'organizzazione così inesplicabile come lo è il mistero della vita » (*Ideologia*, Parte III, Cap. III, § 3, pag. 124).

l'*udito* aggiunsero forza e quelle della *vista*. Ciascuno ha potuto osservare che un *gesto* naturale ed espressivo, una conveniente modulazione della *voce* rendono più gradito il *discorso* d'un oratore, e che il piacere della *musica* e della *rima* rende maggiore il piacere d' una bella poesia. Dal che risulta che le sensazioni d'un senso possono esser rafforzate dalle sensazioni consone dello stesso senso o d'un altro, sia che queste le precedano, sia che le accompagnino *(legge di fusione e di complicazione)*. Ancora: l'esperienza dimostra che il caldo e il freddo, il dolce e l'amaro, il bianco e il nero reagiscono a vicenda, e ci colpiscono più fortemente uniti che disgiunti. Quasi tutte le arti profittano di questi contrasti: il musico fa sentire nell'armonia le dissonanze etc. Il cibo s'apprezza dopo il digiuno; le ricchezze altrui mettono in evidenza la nostra indigenza. Le sensazioni giungono dunque al massimo grado d'intensità quando son contrarie; invece, quando son simili, scendono al minimo *(legge di contrasto)* (1).

3.° Le leggi dell'associazione sono importantissime, poichè regolano gran parte della nostra vita psichica. Molti fatti dimostrano che, al prodursi d'una sensazione, se n'affacciano alla nostra mente molte altre che già provammo, cosicchè lo stato abituale del nostro animo è un composto di sensazioni attuali e di senzazioni richiamate; anzi le prime per lo più sono ben poche a fronte delle seconde. Il Gioia determina le cause del richiamarsi delle sensazioni (movimenti organici interni, somiglianza delle sensazioni, simultaneità e successione loro, sforzi della volontà, affetti dell'animo) e quindi le leggi (2).

---

(1) *Elementi di fil.*, Parte I, Sez. I, Cap. III. È noto che queste leggi sono state precisate e illustrate dai moderni psicologi. Sono anche notevoli le leggi dell'attenzione fissate dal Gioia *(Elementi di fil.*, Sez. II). Vedi anche *Esercizio logico*, Parte I, Art. III.

(2) *Ideologia*, Parte III, Cap. IV; *Elem. di fil.*, Parte I, Sez. I, Cap. IV. Oltre l'associazione delle idee il Gioia studia la memoria. Anzi egli determina con molta esattezza le condizioni che possono agire sulla memoria e renderla talvolta malata, per es., l'età, il temperamento, le malattie, gli affetti troppo violenti e improvvisi, gli eccessivi sforzi intellettuali etc. *(Ideologia*, Parte VIII, Cap. I). Nella sua *Ideologia* (Parte VIII, Cap. I, pag. 168) si trova già enunciata la legge detta dal Ribot di *regressione* o *reversione (Le malattie della memoria*, Palermo, Sandron, Trad. Tucci, pag. 105).

*
* *

Oltre che delle sensazioni propriamente dette il Gioia ricerca le cause e quindi le leggi anche dei sentimenti, anzi è questa una delle parti più notevoli dell' ideologia sua.

Il Gioia non accetta la teoria della natura negativa del piacere, che, sostenuta già da Epicuro (1), dal Cardano (2), dal Castiglione (3), dal Montaigne (4), dal Locke (5) e dal Magalotti (6), era stata rinnovata ai giorni suoi da Pietro Verri *(Discorso sull' indole del piacere e del dolore)*, il quale aveva voluto provare: 1° che il piacere è non qualcosa di positivo, ma il cessare d' un' azione;

---

(1) Diogene Laerzio, Libro X, 139.

(2) *De vita propria*, Cap. VI.

(3) *Cortegiano*, II, 2.

(4) *Essais*, Livre II, Chap. XII.

(5) *Essai*, Livre II, Chap. XXI, §§ 31 e seg.

(6) *Lettere familiari*, Parte I, Lettera 29ª. Lo Schopenhauer, che segue anche lui tale teoria (*Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. Cantacuzène, Leipzig, Brockhaus, Vol. I, § 58), aggiunge a questi filosofi Platone e Voltaire (vedi *Le fondement de la morale*, Trad. Bastian, Flammarion, Paris, pag. 227). Anche il Verri *(Opere*, Vol. I, pag. XI) vede i semi della sua dottrina nelle famose parole che Socrate liberato dalle catene dice nel *Fedone* (60 B e C) sulla natura del piacere e del dolore. Ma veramente Platone respinse nel *Filebo* (44 C e 51 A) la teoria di coloro che consideravano il piacere come la cessazione del dolore. Si potrebbe anzi domandare quali filosofi sostenessero tale teoria, che Platone combatte. Lo Schleiermacher, lo Stallbaum e altri hanno pensato che fossero i cinici e Antistene in ispecie. Ma il Poste e il Grote, fondandosi su varî argomenti, secondo me importanti, hanno respinto quest' opinione. Il Grote crede che fossero alcuni platonici pitagorizzanti dell' Accademia stessa, i quali in fondo non facevano che trarre le ultime conseguenze dei principî esposti nel *Filebo*. Cosicchè per il Grote anche Platone sarebbe in ultima analisi sostenitore della teoria detta (egli infatti la critica, ma nello stesso tempo riconosce che essa è vera per molti dei piaceri; ne eccettua solo alcuni; era quindi facile interpretare anche questi come gli altri). A quei platonici pitagorizzanti si riconnetterebbe poi Speusippo. Vedi Grote, *Plato and the others companions of Socrates*, London, Murray, 1885, Vol. III, pag. 389-391, nota 3.

2° che qualunque piacere fisico o morale consiste in una rapida cessazione del dolore; 3° che non si possono dare due piaceri consecutivi, giacchè il piacere è sempre preceduto da dolore; 4° che il dolore è l' unico principio (movente) delle azioni umane.

A questa dottrina il Gioia obietta: 1° si deve riconoscere una azione reale e positiva così nel piacere come nel dolore, anzi maggiore nel primo che nel secondo. Infatti nel piacere tutti gli organi sembrano muoversi verso le impressioni e dilatarsi per riceverle in tutt' i punti: così, quando ci apprestiamo a gustar qualcosa di piacevole, le papille della lingua si ergono; viene l' acquolina in bocca (abbondante salivazione). Ancora: date ad un uomo una lieta notizia, e vedrete farsi più serena le sua fronte, illuminarsi i suoi occhi, diffondersi sulle guance una tinta rosea, spuntar sulle labbra un sorriso grazioso, tutto l' organismo rianimarsi e presentare l' immagine della vita. Infine l' eccessivo piacere altera la digestione, e può produrre la sincope e la morte. 2° Si danno dolori che cessano rapidamente senza piacere. In alcune nevralgie il dolore, irradiandosi nei varî rami del nervo, dà la senzazione d' una scottatura e più spesso quella di moltissimi aghi conficcati nelle carni; e, sebbene tale sensazione sia rapida come la scintilla elettrica, pure non lascia traccia alcuna di piacere. Nel dolor di denti talvolta una droga stimolante o l' etere fa cessare quasi per incanto il dolore, ma non produce certo piacere. 3° Si danno piaceri contigui senza intervallo di un dolore precedente. Avete per es. mangiato; un sentimento di benessere è diffuso per tutto il vostro organismo; eppure in quest' assoluta mancanza di dolori vi arrecherà piacere un profumo soave o una tazza di caffè o un canto armonioso etc. 4° L' intensità del piacere non sempre corrisponde all' intensità del dolore (come invece dovrebb' essere se fosse vera la teoria del Verri). Sia per es. la vostra sete come 2; voi la estinguete con un bicchier d'acqua, e vi procurate un piacere uguale a 2; ma, se all' acqua aggiungete un cucchiaio di zucchero, avrete un piacere come 3, benchè non sia cresciuta l' antecedente sensazione dolorosa della sete. Così una meschina lucerna basta per far cessare il dispiacere delle tenebre e procurarvi il piacere della luce. Ma, invece d' una lucerna, l' artista vi presenta un candeliere elegante e piacente per la forma, per i colori e per le figure, che destano nella vostra mente immagini graziose. I piaceri risultanti dalla forma, dai co-

lori, dalle figure, dalle immagini graziose son del tutto indipendenti dal piacere della luce, e non si possono spiegare col dolore che ci cagionano le tenebre. In generale le arti aggiungono una somma crescente di godimenti al piacere primitivo del bisogno sodisfatto. Data dunque la stessa intensità di dolore, si può conseguire diverso piacere secondo i diversi modi di sodisfarlo. 5° Dato lo stesso stato dell' organismo e della psiche, il piacere si muta secondo la qualità dell' oggetto esteriore che lo produce. Infatti, dato lo stesso grado di sete, la sensazione piacevole che vi procura una limonata è diversa da quella che vi dà un bicchiere d' acetosa. Dato lo stesso stato d' animo, il movimento lento delle corde d' uno strumento produce un piacere grave; il movimento rapido, un piacere vivo. Il che dimostra che il piacere è non il cessare d' un' azione, ma un fatto positivo e reale. Quando spegnete una luce che v' offende gli occhi, in qualunque modo la estinguiate, la sensazione delle tenebre resta la stessa, poichè qui tutto si riduce a far cessare un' azione. Ma nei casi accennati i fenomeni cambiano secondo la natura dell' oggetto che li produce; il piacere risultante è dunque effetto d' un' azione reale.

Altre osservazioni acute aggiunge il Gioia (1): il quale accetta la teoria classica di Aristotele (*Metafisica*, I), secondo cui il piacere è un effetto o un concomitante dell' attività. Un movimento un po' maggiore dell' ordinario, dice il Gioia, suscita nel sistema

(1) Così il Verri, per poter sostenere la sua teoria, era ricorso ai « dolori vaghi e innominati », ossia a sensazioni dolorose indistinte, provenienti di solito da organi interni, ma difficilmente localizzabili. Secondo il Verri questi dolori innominati sarebbero la sorgente di tutti i piaceri più delicati, specialmente di quelli estetici; cosicchè, se gli uomini fossero veramente sani e allegri, non sarebbero mai nate le belle arti. Egli sostiene che ogni uomo che si dà appassionatamente ad una scienza, ad un' arte o ad un mestiere, agisce così non per altro se non perchè è infelice, e, quanto maggiore è la somma di dolori innominati ch'egli soffre abbandonato a sè stesso, tanto più forte è la brama di cercar mezzi per sottrarsi ad essi. L' uomo che esiste male, isolatamente, cerca di darsi in preda ad un oggetto prepotente per esserne occupato; invece l'uomo robusto, lieto, felice sfiora sorridendo gli oggetti, e, signore della natura, domina le sensazioni proprie tranquillamente. Molti, conclude il Verri, hanno detto che gli sciocchi son felici; io invece dico

organico una sensazione piacevole; un movimento molto minore o maggiore dell' ordinario (dunque difetto o eccesso d'attività) produce dolore.

Tra i movimenti di cui son suscettibili le nostre membra producono maggior piacere quelli che si ripetono a intervalli uniformi di tempo, giacchè, mediante questo ritorno periodico, l'abitudine agevola la loro riproduzione, e l' uno segue all'altro senza grande dispendio d' energia. Di più, il ritmo, regolando i movimenti, ne previene molti di inutili e irregolari, ai quali l'uomo s' abbandona quando non è dominato da un' idea stabile. Perciò le canzoni hanno i loro ritornelli, le danze le loro riprese, le marcie militari i passi regolati etc.; e nella musica s' ha il ritmo, nella poesia la rima e il metro, che ci fanno udire i suoni più facilmente e più distintamente, a intervalli ripetuti.

Ma, perchè si provi piacere, non basta che non s' abbia nè eccesso nè difetto d' attività. L' attività ha anche un fine da raggiungere; perciò è sorgente di piacere la corrispondenza tra i mezzi e il fine; e questo piacere cresce con l' aumentare dell'utile che si consegue e della semplicità del mezzo che s' adopera. Così le invenzioni nelle arti meccaniche e liberali, nell' amministrazione pubblica e nella legislazione procurano vivi piaceri, giacchè noi vediamo problemi grandi e difficili sciolti con combinazioni che non s' erano presentate alla nostra mente e che quindi ci piacciono in ragione della loro novità, semplicità, durata, scarsa spesa e facilità. All' opposto, tutto ciò che non s' accorda con lo scopo proposto riesce spiacevole (1).

Oltre le condizioni e cause dei sentimenti il Gioia studia anche

---

che i felici sono sciocchi, perchè l'uomo che non soffra il pungolo del dolore e che viva vegetando tranquillo, non ha ragion sufficiente per superare la sua inerzia e interessarsi d'un oggetto; quindi non gli si può sviluppare l'ingegno, e nessun' idea viene da lui esaminata attentamente *(Discorso sull' indole* etc. in *Opere* già citate, Vol. I, pag. 52-74). Qui il Gioia, oltre che coi fatti, combatte il Verri anche con l'arma del ridicolo. « Per verità », egli dice, « sembrerebbe strano il discorso di chi dicesse provar egli piacere nell' esaminare la Venere de' Medici, perchè si sente un calcolo nelle reni, o perchè il suo polmone è affetto da etisia » *(Ideologia,* Vol. II, pag. 75, nota 2).

(1) *Ideologia,* Vol. II, Parte VI.

i loro *gradi (indifferenza, affezione, passione)* (1). È anzi notevole che il Gioia studia con molto acume le alterazioni che gli affetti producono nel valore degli esseri e nelle idee che noi ne abbiamo, mostrando come la mente umana in preda ad un sentimento molto forte o ad una passione segua non più la logica razionale, oggettiva, ma una logica soggettiva, che è tutta un ordito di sofismi sottili e di vaghe illusioni create dai nostri desideri *(logica dei sentimenti)* (2).

*
* *

OSSERVAZIONI. — Il Gioia, seguendo esclusivamente il metodo psicologico-descrittivo, ha presentato un'analisi molto accurata dello spirito umano, esaminando prima l'*origine* delle idee e dei sentimenti, poi le loro *leggi*. Nella prima questione ha distinto le sensazioni d'origine interna e quelle d'origine esterna. A proposito delle prime ha trattato con maestria, senz'ammettere l'innatismo, il problema dell'istinto, sviluppando le ricerche del Cabanis; a proposito delle seconde ha mostrato come sia impossibile spiegare tutt'i prodotti dello spirito umano con le semplici sensazioni e con l'associazione di queste. Così, seguitando quel movimento di riforma iniziato dal Soave, ha abbandonato (specie nell'*Ideologia* e nell'*Esercizio logico*) il punto di vista del Con-

---

(1) Un mezzo generale per misurare l'intensità delle affezioni è l'esame dei valori che loro si sacrificano o si è pronti a sacrificare (vedi *Trattato dei meriti e delle ricompense*, Tomo I, pag. 52-99).

(2) Queste osservazioni gli danno modo di stabilire delle *leggi* anche per i sentimenti: 1° *I sentimenti creano delle sensazioni o le rafforzano*. Gli amici di Germanico per es. riconoscevano sul cadavere di lui i segni del veleno che supponevano essergli stato dato da Pisone; per gli amici di Pisone questi segni erano invisibili. La Fontaine, dopo aver frequentato vent'anni la casa della signora De la Sablière, s'accorse per la prima volta ch'ella aveva una macchia sul volto. Eh! amico mio, voi non mi amate più , gli disse la signora; ed aveva ragione. Infatti tutte le volte che siamo animati da un sentimento forte, non distinguiamo più nulla; l'immaginazione stende lo stesso colore su tutto l'oggetto del nostro amore; ogni bella qualità, ogni virtù è nella donna adorata (cfr. la *cristallizzazione* dello Stendhal). 2° *I sentimenti agiscono sui nervi, sui muscoli, su tutte le parti del corpo, in modo da*

dillac e del Tracy, e presentato una dottrina delle facoltà psichiche che non è certo sfornita di valore: essa tende a mettere in evidenza l'azione dell'intelletto sul materiale grezzo e caotico dei sensi; e rappresenta un notevole passo in avanti, rispetto all'ideologia francese (1). La quale dunque in Italia, abbandonando il semplicismo e l'esagerazione dei ragionamenti dei filosofi d'oltre Alpe, e venendo sempre più a contatto dei fatti, è stata costretta a criticar sè stessa e a mettersi per una nuova via. Il Gioia infatti modifica il sensismo non per ragionamenti astratti o per teorie preconcette, ma per la necessità di spiegare i fatti (per es. le differenze psichiche innegabili fra animali irragionevoli e uomo; l'esistenza della scienza umana etc.). Il Romagnosi, come vedremo, andrà ancor più innanzi.

Nel determinare poi le leggi delle sensazioni e dei sentimenti il Gioia si rivela osservatore positivo ed acuto, antesignano dei moderni psicologi. Alcune sue analisi (tolti, naturalmente, i difetti derivanti dallo stato in cui erano allora le scienze) non hanno da invidiar nulla a quelle dei nostri tempi. Così gli studî sulle leggi delle sensazioni, sulla memoria, sui sentimenti etc. hanno ancora un sapore di freschezza, e possono attrarre il lettore moderno che vada in cerca non di chiacchiere, ma di fatti e di leggi precise.

Infine, come s'è visto, il Gioia rifugge dal materialismo; egli è il vero *ideologo*.

---

poter guarire malattie o cagionarne. Così la raschiatura di cranio umano, la polvere di rospo, la parola *abracadabra* e tutti i segnali magici, applicati agl'infermi nell'epilessia, nelle febbri intermittenti ribelli etc., non hanno efficacia alcuna; ciò non ostante essi guarirono talvolta gl'individui di cui colpirono fortemente l'immaginazione, mentre i rimedî più energici non producono grande effetto in chi non confidi in essi. 3° *I sentimenti possono scemare le sensazioni*. Leibniz racconta che un prigioniero potè resistere ai tormenti della tortura perchè nei momenti del dolore più atroce aveva pensato alla forca e al disonore, che lo aspettavano, se si fosse lasciato vincere dalla sofferenza *(Ideologia*, Vol. II, Parte VII, ed *Elementi di fil.*, Parte I, Sez. I, Cap. VI).

(1) Mi par quindi errata l'affermazione del Ferri (*Essai* etc., Livre I, Chap. I, pag. 11) che il Gioia non faccia che ammettere i principî del sensismo e applicarli.

CAPITOLO IV. — Romagnosi

VITA E OPERE (1). — Gian Domenico Romagnosi nacque in Salsomaggiore l'11 dicembre 1761 (2) dal dottor Bernardino e da Marianna Trompelli. Suo padre, di famiglia patrizia, aveva la laurea notarile, ed era stato podestà nei feudi della Gallinella, di Scipione, di Salso Minore, di Montebello; allora era commissario delle saline di Salsomaggiore; divenne poi magistrato delle finanze e delegato camerale in Piacenza. Egli voleva che suo figlio seguisse la stessa carriera sua, e lo sottopose fin dalla tenera età a un'educazione severa. Il piccolo Gian Domenico era costretto a otto e più ore di studio arido, consistente nell'imparare il latino prima dell'italiano, le regole grammaticali prima d'aver idee da esprimere, filze di nomi e di verbi, pappagallescamente. Era per lui una vera tortura, che gl'incuteva solo avversione allo studio; dimostrò quindi nei primi passi (a Salsomaggiore prima, poi a Borgo S. Donnino, nel Collegio di latinità, dov'era stato mandato a undici anni) disamore alla fatica mentale.

---

(1) C. Cantù, *Notizia di G. D. Romagnosi* (Prato, Guasti, 1840); Giuseppe Sacchi, *Biografia di G. D. Romagnosi coll'Appendice degli ultimi giorni di Romagnosi di* Defendente Sacchi (in *Annali Universali di statistica,* agosto e sett. 1835, Siena, Porri, 1835, e Prato, Guasti, 1840, insieme con la *Notizia* del Cantù); Defendente Sacchi, *Necrologia di G. D. Romagnosi* (nel *Cosmorama pittorico,* 1831, num. 25, e Prato, Guasti, 1840, con la *Notizia* detta); Anonimo, *Alcune notizie intorno alla vita e alle opere di G. D. Romagnosi piacentino* (Lugano, Ruggia, 1835, e Prato, Guasti, 1840, pure con la *Notizia* del Cantù); Giuseppe Ferrari, *La mente di G. D. Romagnosi* (Milano, Libreria Edit. Milanese, 1913); Alessandro De Giorgi, *Cenni sulla vita di G. D. Romagnosi* (in *Opere filosofiche edite ed inedite* di G. D. Romagnosi, Milano, Perelli e Mariani, 1842); Poli, *Op. cit.,* Volume IV, § § 433-439; D. Mistrali, *G. D. Romagnosi martire della libertà italiana, precursore dell'idea sociale moderna,* Borgo S. Donnino, Verderi e C., 1907; Luzio, *Il processo Pellico-Maroncelli,* Milano, Cogliati, 1903, Spec. Cap. VI e Appendici XII e XIII; A. Monti, *G. D. Romagnosi - Contributo biografico,* in *Nuova Antologia,* 1 maggio 1918.

(2) Per la data vedi Mistrali, *Op. cit.,* pag. 8.

Fu perciò una gioia per il fanciullo l'essere ammesso, il novembre del 1775, nel collegio Alberoni (ad un miglio da Piacenza). Ivi alla sua mente già agitata dal bisogno profondo di meditare si rivelò la luce che doveva poi guidarlo in tutto il cammino di sua vita: il *Saggio analitico sulle facoltà dell'anima* del Bonnet (1). Lo ebbe da un collegiale in cambio della *Regola per l'ordinazione dei sacerdoti* (2); e lo lesse con un palpito segreto. Vegliava le lunghe notti chino sul libro prediletto, e gli pareva d'averne già scorso o meditato il contenuto; solo che prima brancolava un po' nell'ombra; ora invece trovava un luminoso filo conduttore, che gli mostrava la via da seguire nello scrutare gli abissi dell'uomo e della natura. Il Romagnosi considerava come una fortuna l'aver trovato quell'opera; spesso anzi baciava dinanzi ai suoi discepoli il volume, al quale attribuiva la sua dirittura nel ragionare (3).

Nel collegio Alberoni si segnalò nello studio delle matematiche applicate, della geometria e sopra tutto della fisica. Erano allora esaminati specialmente i fenomeni della luce e dell'elettricità (allo scopo di fissarne le leggi). Il Romagnosi nelle vacanze autunnali convertiva la sua stanzuccia in una camera ottica; di notte s'alzava dal letto per osservare dalla finestra i guizzi dei lampi; sperimentava l'elettricità su sè stesso con gli apparecchi fisici, e talora era dai compagni raccolto da terra tutto stordito dalle scosse potenti che ne aveva ricevute.

Per la logica e la metafisica ebbe professori, nel primo anno, Giovanni Antonio Comi, pavese (che ricordava con tanto affetto), e, in parte del secondo, Francesco Chiabrandi, di Alessandria.

---

(1) ROMAGNOSI, *Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, Tomo II, pag. 172, Milano, Rusconi, 1825. Tra i manoscritti del Romagnosi fu anche trovato un compendio della filosofia del Locke, che il Cantù (*Op. cit.*, pag. 101, nota) dice scritto dal filosofo a diciotto anni.

(2) Giuseppe Sacchi dice: in cambio d'un esemplare di Virgilio.

(3) Era testo di filosofia nel Collegio Alberoni il complesso delle opere di Cristiano Wolf. Il Cattaneo perciò sostiene nei *Saggi di filosofia civile* (pag. 101), che, più che il Bonnet, esercitò grande efficacia sul Romagnosi il Wolf. A me non pare; poichè il metodo del Romagnosi non è certo quello razionale e deduttivo del filosofo tedesco.

Gli studi naturalistici gli fecero trascurare quelli di teologia; ma, contro l'aspettativa dei professori, rispose benissimo anche alle domande più difficili rivoltegli in questa materia.

Il Romagnosi ricordò sempre con piacere, durante la sua vita, gli anni trascorsi nel Collegio Alberoni (1). Vi ebbe compagno Melchiorre Gioia, a cui fu legato fin negli ultimi anni da schietta amicizia (2).

Uscì dal collegio nelle vacanze del 1781, dopo otto anni di studî; poichè non aveva persistito nella risoluzione mostrata per alcun tempo di darsi al sacerdozio; ed entrò in Piacenza nello studio d'un avvocato, a studiar leggi. Ma, tornato a casa, in Salsomaggiore, per le vacanze dell'autunno, vi fu trattenuto, quasi in castigo, tutto l'anno seguente dai suoi parenti, i quali non vedevano di buon occhio che il giovane si fosse innamorato d'una bella fanciulla di Piacenza, inferiore a lui per condizione sociale. Durante l'anno trascorso in famiglia si diede di nuovo allo studio delle scienze naturali, e osservò che l'ago calamitato d'una bussola, toccata da un filo d'argento comunicante con una pila elettrica, diverge parecchi gradi dalla direzione del polo e non sente più l'attrazione del ferro; i suoi esperimenti, ripresi poi nel 1802, furono pubblicati nella Gazzetta di Rovereto il 3 agosto 1803, e mostrarono le somiglianze esistenti tra il fluido elettrico e quello magnetico. Sedici anni dopo, questa stessa osservazione fu ripetuta con esperimenti più esatti e scientifici dallo svedese Oerstedt, e, pubblicata, fece chiasso; ma il prof. Configliacchi nel suo *Giornale di Fisica* il 1820, e il 1827 il prof. Libri nell'*Antologia* di Firenze ne rivendicarono il merito al Romagnosi. Cessato intanto il periodo di sua, diciamo così, reclusione in Salsomaggiore, compì in Parma il corso di giurisprudenza, e l'8 agosto 1786 ottenne la laurea; tornò allora in Piacenza, dove il padre era giudice de-

---

(1) Dedicò ai Missionari del Collegio l'opera sua *Sull'insegnamento primitivo delle matematiche;* e cominciò a scrivere, quasi in segno di riconoscenza, una *Vita del Cardinale Alberoni* (in *Biblioteca Italiana*, 1834; vedi *Articoli intorno alla vita del Cardinale Alberoni* in *Opere storico-filosofiche e letterarie* del ROMAGNOSI, Ediz. De Giorgi, Milano, Perelli e Mariani, 1844, Volume unico, Parte II, pag. 871 e seg.).

(2) Del Gioia, come si sa, scrisse una biografia.

legato, e si diede ad esercitare la sua professione, pur non tralasciando gli studî scientifici e filosofici. Iscritto alla *Società letteraria* di Piacenza, vi lesse qualche dissertazione (1); ebbe così modo di stringere amicizia con alcuni giovani studiosi. Pare che con questi (specie con Gaetano Godi) discutesse a lungo se la pena di morte sia possibile nello stato di natura; egli era per il no; ma, non riuscendo a convincere i suoi amici, stabilì di provare la sua opinione con un'opera poderosa. Scrisse così la *Genesi del diritto penale* (Pavia, 1791) (2), la quale gli procacciò fama e ammirazione di scienziati; cosicchè gli furono offerti varî ufficî lucrosi e onorevoli. Trovandosi male nel suo paese, anche perchè i parenti volevano ancora tenerlo in una specie di soggezione, accettò di andare a Trento come pretore. Allora la città italiana era capoluogo d'un principato in apparenza indipendente (3), che rientrava nel sacro romano impero ed era retto da un vescovo e amministrato da un consiglio aulico. Per render giustizia vi era chiamato un pretore di fuori, il quale era eletto dal municipio e confermato dal principe. Il Romagnosi stette molto

---

(1) Una *Sull'amore delle donne considerato come motore precipuo della legislazione,* in cui (nella seduta del 23 giugno 1789) confutava il celebre paradosso dell'Helvétius sulle donne (questo discorso fu pubblicato a Trento il 1792). Secondo l'anonimo autore di *Alcune notizie intorno alla vita e alle opere di G. D. Romagnosi* (pag. 198, nota) il Romagnosi avrebbe letto (il 1790) nella ricordata *Società letteraria* di Piacenza anche le altre due dissertazioni *Che cosa è uguaglianza?* e *Che cos'è libertà?,* che però furono pubblicate a Trento l'una il 1792, il 1793 l'altra (ripubblicate più volte, anche in *La filosofia civile di G. D. Romagnosi* a cura di F. DE SARLO, Lanciano, Carabba).

(2) Il fondamento del diritto di punire, secondo il Romagnosi, va ricercato nel diritto naturale di difesa, che compete a tutti gli organismi viventi.

(3) La casa d'Austria, che sin dall'anno 1363 era divenuta erede della contea del Tirolo, esercitava come tale un diritto di protettorato o di *avvocazia* sul principato vescovile di Trento. Tale diritto era regolato da speciali convenzioni, tra le quali le così dette *compattate* dei vescovi Giorgio di Hack e Giovanni Hinderbach (anni 1454 e 1468), secondo cui ai conti del Tirolo era riservato il diritto esclusivo di entrare a piacimento nelle fortezze e nei castelli del vescovado, di eleggere il capitano comandante il presidio di Trento e di mantenervi quanti

volentieri in quei luoghi, la cui popolazione stimava specie per la veridicità e schiettezza, come anche per l'amore dell'ordine e della giustizia. Dopo esser stato confermato per tre anni successivi (1) nell'ufficio di pretore, fu dal principe-vescovo Pier Vigilio dei conti di Thunn (2) nominato consigliere aulico (6 maggio 1793). Allora l'Italia era in sommovimento per la discesa dei Francesi, e danzava ebra intorno agli alberi della libertà. Il Romagnosi, sebbene volgesse sempre con amore il suo pensiero all'Italia, preferì provvisoriamente alla vita agitata della penisola la tranquilla dimora nelle montagne trentine, ove, rinnovando i

---

soldati credessero. Ma oltre a questi e ad altri diritti (fra i quali quello di giudicare in appello sulle controversie dibattute nei tribunali vescovili) i conti del Tirolo avevano vecchie pretese di sovranità assoluta sul principato, le quali avevano dato origine a liti interminabili. Perciò l'indipendenza di Trento era, più che reale, apparente. Vedi L. MARCHETTI, *Il Trentino nel Risorgimento*, Albrighi, Segati e C., 1913, Vol. I, pag. 2-3, nota.

(1) GIUSEPPE SACCHI dice veramente che il pretore a Trento era eletto ogni tre anni (*Op. cit.*, pag. 138), invece il CANTÙ (*Op. cit.*, pag. 30), DEFENDENTE SACCHI (*Op. cit.*, pag. 182) e il FERRARI (*Op. cit.*, Cap. IV, pag. 59) dicono che il Romagnosi fu confermato per tre anni succesivi; sicchè parrebbe che il pretore fosse eletto ogni anno.

(2) Fu l'ultimo della serie otto volte secolare dei principi ecclesiastici tridentini e uno dei più servili all'Imperatore e conte. Appena eletto, si recò a Vienna per regolare i rapporti dello Stato tridentino con l'Imperatrice Maria Teresa, e concluse con questa un trattato che fu come la sentenza di morte del principato. Giacchè si adattò mediante esso a perequare le imposte del principato secondo le patenti emanate dal governo del Tirolo, aderì al principio della coscrizione militare, accettò le dogane austriache stabilite ai confini del paese, ammise che il capitano il quale rappresentava a Trento l'Imperatore come conte del Tirolo, avesse il diritto di definire le controversie d'indole militare e finanziaria a lui sottoposte dalle comunità trentine dipendenti dal vescovo. Infine nel 1784 andò a Vienna ad offrire all'Imperatore il suo principato *contro una discreta ed adeguata somma*. Ma il Consiglio di Stato di Vienna respinse la proposta, per non affrontare le ire della Dieta dell'Impero, al quale apparteneva il vescovado. Morì il 17 gennaio 1800 in una sua villa in Val di Non, dove s'era ritirato durante l'invasione dell'esercito francese. Vedi *Op. cit.* del MARCHETTI, Cap. I del

suoi studî di geologia, cercava d'interpretare le « medaglie della natura », e dava consigli nelle cause (1). Ma l'onda procellosa della rivoluzione francese doveva giungere fin lassù. Nel settembre del 1796 i soldati del Wurmser, vinti dai Francesi nella battaglia di Rovereto, dovettero ritirarsi dinanzi alla minaccia delle schiere vittoriose. La città di Trento, abbandonata dagli Austriaci e anche dal principe-vescovo, restava in balia dei vincitori. I cittadini di Trento si raccolsero a consiglio per salvare la città. Il Romagnosi propose di non cedere se non con onore, e, a tal fine, fece distruggere il ponte sull'Adige e difendere la riva su cui sorge la città, con due pezzi d'artiglieria. I Francesi, vedendo questi preparativi di difesa, entrarono dopo negoziati onorevoli per gli abitanti, e non recarono danno alcuno alla città. Il Romagnosi seppe anche provvedere alla sussistenza dell'esercito, ripartendo il contributo dei viveri fra tutti i Comuni del territorio; il quale provvedimento fu accolto lietamente dagli abitanti e con lode dal duce supremo dei Francesi. Tornati poi gli Austriaci, fu accusato da un malvagio di aver favorito i Francesi e di voler tentare un mutamento di governo; fu perciò tratto nelle carceri di Innsbruck. Ma, dopo il processo, ne uscì tanto innocente, che il suo calunniatore fu scacciato in esilio. In quell'occasione furono stampati a Rovereto versi italiani, latini e in dialetto trentino con questo titolo: *Pel felice ritorno da Innsbruck dell'illustrissimo signor Gian Domenico Romagnosi ex pretore di Trento e consigliere aulico d'onore di S. A. reverendissima vèscovo e principe di Trento, a significazione di sincero giubilo dell'innocenza ricono-*

Vol. I. Conosceva il Romagnosi queste macchie del suo principe-vescovo? Probabilmente no. Ad ogni modo egli era un pubblico funzionario, che esercitava scrupolosamente la sua professione. Del resto in qualunque altra parte d'Italia si fosse recato, regnava la stessa servitù.

(1) Il 1795 era stato proposto dall'Accademia di Mantova un quesito per determinare « in quali materie, dentro a quali circostanze e fino a qual segno il giudizio del pubblico si abbia a tenere per un criterio di verità ». Il Romagnosi scrisse allora le *Ricerche sulla validità dei giudicii del pubblico a discernere il vero dal falso,* che inviò all'Accademia. Ma il manoscritto andò perduto nel trambusto della guerra del 1796. Fortunatamente il Romagnosi serbava una copia del lavoro, che fu pubblicato dopo la sua morte (1ª Ediz. 1836, Milano).

sciuta (1). Ricaduto poi, per le vicende della guerra, il Trentino nel dominio dei Francesi, il Romagnosi fu dal generale Mathieu Dumas nominato *segretario generale del consiglio superiore,* creato in Trento il 9 gennaio 1801; nel quale ufficio cercò d'ispirare sentimenti di moderazione e di tolleranza. Intanto Ferdinando, duca di Parma, dopo aver vergognosamente comperata da Napoleone la salvezza e integrità del suo staterello con due milioni di lire, millesettecento cavalli e grano e oltre venti quadri dei meglio, moriva, pare di veleno propinatogli, alla Badia di Fontevivo (9 ottobre 1802), ove si era recato ospite del Collegio dei nobili di Parma. Allora Napoleone ordinò senz'altro alle sue milizie di occupare lo Stato parmense, nominandone amministratore generale il Moreau di Saint-Méry, consigliere di Stato e uno dei comandanti della legion d'onore. Le raccomandazioni di Mathieu Dumas, di Macdonald e di Pastoret presso il conte Moreau di Saint-Méry valsero al Romagnosi la nomina di professore di diritto pubblico nell'Università di Parma (31 dicembre 1802). L'insegnamento gli diede occasione a Parma di comporre, per comodo dei suoi scolari, un'altra opera magistrale: l'*Introduzione allo studio del diritto pubblico universale* (Parma, 1805), che dedicò al suo protettore conte Moreau di Saint-Méry (2). A causa della fama

---

(1) Al seguito di questa raccolta furono stampate un'iscrizione e due lettere del Cesarotti, il quale lodava una traduzione del *Pervigilium Veneris,* pubblicata dal Romagnosi, ed esortava il filosofo a dedicarsi alla poesia. La detta traduzione era stata pubblicata a Trento il 1799 col titolo: *Al celebrarsi delle ben augurate nozze tra la nobile signora contessa Teresa d'Arco ecc. col nobile signor barone Pier Paolo de Altemburger ecc. si pubblica questa nuova e fedele versione del Pervigilium Veneris a significazione di sincero giubilo, di dovuta gratitudine e di profondo rispetto.* Altri saggi poetici del Romagnosi vedi in MISTRALI, *Op. cit.*, pag. 19.

(2) Nella 2ª Ediz. dell'*Introduzione* (Milano, Rusconi, 1825) il Romagnosi v'aggiunse cinque lettere (sull'*Ordinamento della scienza della cosa pubblica*) a Giovanni Valeri, professore di ragione criminale alla Università di Siena, da lui assai stimato (vedi *Della suprema economia* etc., Parte II, Cap. XXIX, § 213). Lo scritto *Che cos'è la mente sana?* è dedicato al Valeri. G. SACCHI (*Op. cit.*, pag. 156) dice che il Valeri insegnava le dottrine giuridiche del Romagnosi.

acquistata dal Romagnosi come professore e come giureconsulto i ministri del proclamato Regno d'Italia lo consultarono per la compilazione del codice penale (28 giugno 1806); poi, non contentandosi di averne i giudizî da lontano, lo vollero a Milano per il nuovo ordinamento del governo (26 agosto 1806). Il Romagnosi si recò quindi, l'ottobre del 1806, nella capitale del Regno d'Italia, e contribuì, come relatore, a compilare il *Codice di procedura penale* (1). Le occupazioni di Milano lo obbligarono a rinunziare alla cattedra di Parma, tanto più che era stato nominato, il 28 gennaio 1807, consultore del Ministero di Giustizia. Siccome però quest'ufficio non era che onorifico, in compenso della cattedra a cui aveva rinunciato a Parma, fu il 18 febbraio del 1807 nominato professore di diritto civile all'Università di Pavia (2), donde più presto poteva recarsi a Milano, quando la sua opera fosse stata necessaria. Ma potè tenere quella cattedra solo un anno; chè gli obblighi dell'insegnamento non gli permettevano di allontanarsi spesso da Pavia; cosicchè il secondo anno, richiamato a Milano per assistere il Ministero di Giustizia, dovè rinunziare all'insegnamento. In compenso gli fu però affidata a Milano una cattedra speciale di alta legislazione (18 gennaio 1809), dalla quale doveva formare i futuri giureconsulti e magistrati. Inoltre il 6 marzo di quell'anno fu nominato Ispettore delle dottrine legali; in quel tempo cooperò pure, come membro d'una commissione legislativa, a redigere il *Codice penale italiano* (3); era anche consultato intorno alle più importanti questioni amministrative e giudiziarie; infine il governo gli affidò (18 febbraio 1811) il

---

(1) Il Romagnosi propose, dopo le ultime discussioni, aggiunte e riforme, che furono pubblicate col titolo: *Alcune e più necessarie aggiunte e riforme al progetto del Codice di procedura penale pel Regno d'Italia* (Milano, 1806).

(2) Mentre era professore a Pavia, pubblicò due discorsi: *Discorso sulla questione qual sia il governo più adatto a perfezionare la legislazione civile* (Pavia, 1807); *Discorso sui vantaggi che all'istruzione pubblica risultano dal codice Napoleone* (Pavia, 1808).

(3) La spedizione del disegno di tale codice a Parigi fu ritardata; perciò Napoleone, avendolo chiesto e non trovato ancora pronto, decretò l'applicazione del codice francese anche in Italia. Così tutto il lavoro del Romagnosi e di altri fu sprecato.

compito di dirigere un *Giornale di giurisprudenza amministrativa e civile,* per chiarire il nuovo sistema di leggi. È davvero stupefacente l'attività del Romagnosi dal 1807 al 1814 (1). L'eccessivo lavoro danneggiò il suo organismo, cosicchè il 19 aprile del 1812 fu colto da una grave emiplegia, che gli paralizzò tutta la parte destra del corpo, impedendogli la parola e tenendolo in pericolo di vita parecchi mesi. A poco a poco, per le cure sollecite, si riebbe, pur rimanendo inerte nel braccio, nella mano e nella gamba destra per tutto il resto di sua vita. A causa della malattia, degli aiuti prestati alle sorelle (che erano in condizioni economiche poco floride) e agli amici, delle spese sostenute per la Massoneria, a cui si era affiliato probabilmente fra il 1806 e il 1808 (fondò una loggia, la *Gioseffina*), era quasi in miseria. Andò allora ad abitare in casa di una signora milanese, « Madama Maggi »: la quale si era impossessata di tutti i guadagni e del cuore di lui; e gli aveva, in cambio, ammobiliato un ricco appartamento; ella gli dava inoltre dei regali, specialmente di biancheria, di cui pare che il Romagnosi, sprofondato nelle sue meditazioni, avesse molto bisogno. Si compivano intanto avvenimenti importantissimi. Il colosso napoleonico crollava, e in Milano si formavano due parti: quella del clero e dei nobili, che voleva il ritorno dell'Austria, e quella degl'Italici puri, che aspirava alla conservazione del Regno d'Italia, ma senza i Francesi, con un governo costituzionale e nazionale. Entrambe dunque con fini diversi miravano alla caduta del governo napoleonico; cosicchè si giunse ai tumulti in cui fu ucciso il Prina (20 aprile 1814).

---

(1) Ecco le opere che pubblicò in varie occasioni: *Saggio filosofico-politico sull'istruzione pubblica legale* (Milano, 1807); *Esposizione della controversia sulla riduzione delle donazioni anteriori al codice Napoleone* (Milano, 1811); *Discorso sul soggetto ed importanza dello studio dell'alta legislazione* (Milano, 1812); *Giornale di giurisprudenza universale* (uscì a Milano sullo scorcio del 1811 e durò fino al 1814; ne abbiamo otto tomi e due fascicoli del tomo nono; in esso son compresi alcuni opuscoli editi pure a parte, come *Sulle prede marittime,* Milano, 1813, *Della cittadinanza e della forensità,* Milano, 1814, etc.); *Sulla necessità delle scuole speciali in Milano, e particolarmente di quella di pubblica amministrazione* (Milano, 1814); *Principii fondamentali del diritto amministrativo onde tesserne le instituzioni* (Milano, 1814).

Il Romagnosi, pur non immischiandosi nei tumulti, aveva simpatia per gl'Italici puri; tanto che, avendo il 1813, nell'ultima puntata del *Giornale di giurisprudenza,* stampato in un *Nota-Bene* le seguenti parole: « È sotto ai torchi il 1° fascicolo dell'anno 1814. Il giornale continuerà, riportando anche le variazioni che per avventura avvenissero », egli fu sottoposto a un interrogatorio dalla polizia intorno allo scopo della Nota. Il 20 aprile 1814 Milano rimase senza governo, essendo sciolti il Senato e il Consiglio dei Ministri. Il Podestà raccolse il Consiglio Comunale presieduto dal conte Gian Luca della Somaglia; fu decisa la convocazione dei collegi elettorali e la nomina d'una Reggenza provvisoria. Gli eletti erano tutti partigiani dell'Austria; nessuno degl' Italici puri. L'Austria, a cui la pace di Parigi aveva assegnato il Veneto e la Lombardia, prendendo pretesto dalla morte del Prina, mandò a Milano il generale Bellegarde, per ristabilirvi l' ordine, abolì il Senato e i Collegi elettorali, e impose di nuovo il suo dominio sulle terre agognate. Da quel momento comincia il lavorio paziente e nascosto di tutti i patriotti italiani, che aspiravano all'unità nazionale; è un sordo sommovimento che preannuncia un' eruzione vulcanica. Già sullo scorcio del 1814 si ordì a Milano una *congiura militare* (a cui presero parte quasi tutti i capi appartenenti al disciolto esercito nazionale) per scacciare l'Austria e ristabilire il Regno d'Italia. Anche il Romagnosi fu indirettamente implicato in tale cospirazione; giacchè a questa partecipava un avvocato uditore presso la sua scuola: Giovanni Sovera Lattuada di Ponte Curone (Lomellina), il quale ebbe l'incarico di redigere lo schema della futura Costituzione, e, a tal fine, ebbe dal Romagnosi il permesso di giovarsi del manoscritto della sua opera ancora inedita « La scienza delle Costituzioni » (pubblicata poi col titolo *Della costituzione d'una monarchia nazionale rappresentativa*). Scoperta la congiura per opera d'una spia, e incarcerato il Lattuada, il generale austriaco Bellegarde ordinò una perquisizione in casa del Romagnosi per sequestrare il manoscritto. Ma rimase con tanto di naso, poichè, all' apparire dei poliziotti, i fogli compromettenti furono gettati per una finestra nel giardino sottostante dal fedele domestico e ammanuense del Romagnosi, Angiolino Castelli, nobile e grande animo, quantunque incolto, che, per poter capire il grande scrittore, leggeva le biografie degli uomini celebri. Ma la polizia austriaca segnò nel suo libro nero

il Romagnosi, e cominciò a perseguitarlo in tutti i modi. Già la Reggenza (composta di austriacanti), avendo destituito dai pubblici ufficî tutti i *forestieri,* voleva mandar via anche il nostro filosofo. Ma, giacchè questi aveva ottenuta la cittadinanza del regno lombardo-veneto, fu lasciato nell' insegnamento dell' alta legislazione con l' aggiunta del diritto canonico, mentre gli si faceva sperare una cattedra all' Università di Pavia. Ma questa non gli fu mai data; anzi nel settembre del 1817, essendo state abolite le scuole speciali, fu mandato via con l' irrisoria pensione di mille duecento cinquantacinque lire l' anno. Fu un brutto momento. La signora Maggi o il marito di lei aveva perduto, al ritorno degli Austriaci, ventimila lire di rendita; voleva tuttavia mantener sempre in casa lo stesso lusso e decoro; gettò quindi il Romagnosi in una rete di debiti, d' intrighi e di seccature, sfruttando il credito del nome di lui, fino a che un sequestro del padrone di casa per fitti arretrati e un altro dei creditori costrinsero la signora a fuggir di Milano. Anche questa volta il Romagnosi fu soccorso e salvato dal suo angelo tutelare, il Castelli, che cercava con tutte le sue forze di liberarlo dai creditori e dalla fame. Lasciò così la casa della signora intrigante, ma non Milano; dove, chiesto e ottenuto il 19 novembre del 1819 il permesso d' insegnare privatamente, cercò di tirare innanzi alla meglio la vita (1), scrivendo anche in giornali. Fu fondato in quel tempo (3 settembre 1818) dai letterati patriotti che frequentavano la casa del conte Porro Lambertenghi (già deputato ai Comizi Cisalpini di Lione) *Il Conciliatore,* in cui scrivevano, agitando la bandiera del romanticismo e della libertà, Silvio Pellico, il marchese Lu-

---

(1) Il 1815 pubblicò il 1° volume dell'opera *Della costituzione d' una monarchia nazionale rappresentativa* (con la falsa indicazione Filadelfia, 1815; in realtà fu stampato a Lugano) senza il suo nome. Ma una sentenza con cui si chiude il volume indica l' autore, poichè ciascuna parola che essa contiene comincia con una delle lettere di cui è formato il cognome Romagnosi. Questo libro sosteneva la causa dell' indipendenza e della libertà d' Italia; perciò, come vedremo, il Romagnosi dovette renderne conto nel processo del '21 a Venezia. Il 1820 pubblicò (per uso dei giovani che istruiva privatamente) col titolo di *Assunto primo della scienza del diritto nazionale* (Milano, 1820) le lezioni tenute in Milano dalla cattedra di alta legislazione.

dovico De-Brême, Pietro Borsieri, Giuseppe Pecchio, Federico Confalonieri, il marchese Ermes Visconti, il dottor Giovanni Rasori, Giovanni Berchet, il prof. Adeodato Ressi dell' Università di Pavia (1). Anche il Romagnosi vi pubblicò degli scritti; e più tardi si trovò col Pellico e altri coinvolto nei famosi processi del '21.

È noto che allora gli animi ardenti dei giovani italiani cominciavano ad esser conquistati dalla Carboneria, ramo della setta dei Massoni, diffusisi in Italia specialmente al tempo di Napoleone, che se n'era valso come d'uno strumento di governo (Napoleone aveva ricevuto il titolo di *astro supremo della luce massonica;* Eugenio Beauharnais, Giuseppe Bonaparte e il Murat erano stati Grandi Maestri). Già una condanna di Carbonari si era avuta nel Lombardo-Veneto il 1818, quando l' affiliato Antonio Villa, per imprudenze commesse nel paesello della Fratta (Polesine), era stato tratto in arresto il 16 dicembre, e, spinto dall'astuto commissario Lancetti, aveva scioccamente denunciato i compagni Oroboni, Don Marco Fortini, Munari, Foresti, Solera e altri, che lo avevano tutti seguito in prigione (2). L'Austria dopo questo fatto aveva inasprito la vigilanza e dato incarico al magistrato tirolese Antonio Salvotti d'irretire i cospiratori. Si venne così al processo Pellico-Maroncelli. Piero Maroncelli, proveniente da Forlì (sua città natale), conobbe a Milano Silvio Pellico, allora istitutore dei figli del conte Porro Lambertenghi, gli svelò d'esser carbonaro, l'aggregò alla setta col grado di Maestro. Per mezzo del Pellico fu facile aver l'aiuto del conte Porro, il quale, sdegnato per la soppressione del *Conciliatore* (che per ordine dell'Austria aveva dovuto cessare di vivere il 17 ottobre 1819), accolse lieto l'idea di sostituire al giornale una « Vendita » di Carbonari; entrò

---

(1) A. Comandini, *Nel primo centenario del « Conciliatore » (1818-1918)* in *Rivista d'Italia,* 30 settem. 1918, e *Il « foglio azzurro » dei Carbonari in Milano* in *Il Secolo XX,* 1° settem. 1918. Il Pellico era segretario del cenacolo. Il *Conciliatore* sorse in opposizione alla *Biblioteca Italiana* dell'Acerbi, che era piuttosto ligia al governo austriaco, benchè avesse prima avuti come collaboratori, sia pure non molto entusiasti, il Pellico stesso, il Brême e il Borsieri.

(2) Questo processo, noto col nome di *processo Foresti-Solera,* è narrato dal Luzio (*Op. cit.,* Cap. I).

nella setta, e si adoperò per la propaganda. Il 31 agosto 1820 il Pellico si recò dal Romagnosi per invitarlo ad entrare nella Carboneria. Il filosofo rifiutò, ritenendo imprudente il tentativo; e lo accomiatò con le parole: « Non vogliate pericolare per cotesta riunione italiana, chè io da un momento all'altro vi potrei dare tutte le fila ». Il Pellico ebbe l'impressione che il Romagnosi sostanzialmente fosse d'accordo coi cospiratori, e incaricò un compagno d'insistere presso il filosofo. Ma per un'imprudenza del Maroncelli, che affidò al sarto Giovanni Pirotti una lettera compromettente da consegnare al fratello suo a Bologna, fu scoperto tutto. In quella lettera erano, fra gli altri, nominati come partecipi del movimento patriottico il Romagnosi, il Gioia e Silvio Pellico; di più, vi si chiedeva « la Costituzione di Romagnosi stampata a Lugano ». Il Maroncelli e il Pellico, carcerati (ottobre 1820), furono da prima inquisiti a Milano, dove il processo assunse una piega piuttosto sodisfacente specie per il Pellico; ma furono poi condotti a Venezia presso la Commissione speciale per i delitti d'alto tradimento; colà, messi alle strette dalla dialettica incalzante del Salvotti, finirono col rivelare tutto, tra l'altro d'aver avuto colloquî politici con Romagnosi, Arrivabene e Ressi. Seguirono perciò altri arresti, fra i quali quello del Romagnosi (giugno 1821) (1), accusato d'aver, contro la legge, omesso di denunciare il Pellico, pur sapendolo carbonaro. Anche il Romagnosi fu condotto a Venezia, e gettato nelle carceri di S. Michele di Murano. Egli si difese abilmente: affermò d'aver avuto un fuggevole colloquio col Pellico, ma di non ricordarne i particolari, a causa dell'emiplegia sofferta. Aggiunse che del resto non poteva se non avergli risposto con Bacone che le sette non producono mutazioni, almeno estese ed efficaci (2). Durante lo

---

(1) Anche l'Arrivabene e il Ressi furono arrestati.

(2) Nella sua difesa il Romagnosi, credendo che il Pellico l'avesse denunciato per ottenere mitigazione di pena, adoperò verso il poeta saluzzese parole aspre ed amare, che mi duole siano uscite dalle sue labbra. Spesso questi eroi dell'indipendenza italiana perdevano la bussola nelle angustie del carcere! Il Pellico aveva rivelato tutto perchè, in seguito alle confessioni del Maroncelli, non potè, a causa della sua squisita coscienza morale, mentire e contradire l'amico. Si legga a pag. 117 dell'opera del Luzio la nobilissima lettera del Pellico.

svolgimento della causa, avuto il permesso di studiare e scrivere, compose l'*Insegnamento primitivo delle matematiche,* che fu poi pubblicato a Milano, il 1822 (1). Stette nelle carceri di Murano dall'11 giugno al 10 dicembre 1821, quando fu assolto « dal delitto di alto tradimento, per omessa denuncia, ad esso imputato, e dal pagamento delle spese, venendo riconosciuta la di lui innocenza ». All'uscire di carcere però fu dal governo austriaco spiato continuamente e sottoposto ancora a persecuzioni subdole, vili, abiette: gli fu tolto il permesso di dar lezioni private di studî legali (2), onde dovette arrabattarsi in tutti i modi per trarre avanti l'inferma vita. Dava consultazioni legali, scriveva introduzioni di cause civili, allegati e atti per i tribunali, benchè in nome d'altri avvocati (chè in nome suo non gli era permesso), i quali, quando vincevano le cause, s'arrogavano tutto il merito, e al Romagnosi non davano del ricco guadagno se non quanto si dà ad uno scrivano; componeva articoli per giornali e abbozzi di nuove opere (3). Scrisse nell'*Ape Italiana* (1822, Vol. I, pag. 81, e Vol. II pag. 3) alcune *Osservazioni su la Scienza Nova di Vico*, e sparse i tesori del suo sapere nella *Biblioteca Italiana,* nell'*Antologia,* nella *Minerva,* nell'*Indicatore* e sopra tutto negli *Annali di statistica,* che chiamava *il suo giornale.* Non ostante tutto questo lavoro, il Romagnosi non viveva nell'agiatezza; il Castelli gli consigliava di scrivere opere lucrose; « ma la filosofia non gli per-

---

(1) Diede occasione a quest'opera principalmente il libro del WRONSKY intitolato *Introduction à la philosophie des mathématiques et tecnique de l'algorithmie,* Paris, 1811.

(2) Questo divieto proveniva dall'imperatore stesso d'Austria. Vedi LUZIO, *Op. cit.*, pag. 140.

(3) Allora appunto, cercando di colmare la lacuna che esisteva nella giurisprudenza civile rispetto alle leggi che riguardano le acque, scrisse il trattato *Della condotta delle acque secondo le vecchie, intermedie e vigenti legislazioni de' diversi paesi d'Italia colle pratiche rispettive loro nella dispensa di dette acque* (Milano, 1822-25). Quest'opera fu rifusa in *Della ragion civile delle acque nella rurale economia* (Milano, 1829), lavoro interrotto dalla morte del filosofo. Il 1824 pubblicò il solo manifesto di un *Dizionario ragionato positivo delle più importanti parole della giurisprudenza romana, francese ed austriaca* (Milano, 1824), e il 1826 *Scritti scelti o rari di storia e letteratura* (Pavia, 1826).

mise d'occuparsene ». Venne allora in suo aiuto un ricco e generoso industriale lombardo: Luigi Azimonti, che dal 1822 in poi lo accolse ospitalmente e lautamente durante i mesi autunnali nella sua villa di Carate Brianza, e, per non avvilire e addolorare il grande pensatore, mandava il danaro occorrente pei suoi bisogni al Castelli, il quale doveva cercare che il filosofo non se n'accorgesse o non avesse a dolersene. « Un filosofo », egli scriveva al Castelli, « pensa agli altri e non a sè, occupandosi di studî, i quali noi dobbiamo promuovere a bene della società col pensare noi a ciò che lo riguarda dal canto della nettezza personale e del suo mantenimento il più salubre ed adatto ».

In mezzo a queste difficoltà apparve un raggio di speranza: alla fine del 1824, Lord Guilford, incaricato dal governo britannico di fondare un'Università a Corfù, lo invitava ad insegnarvi, con lauto stipendio, la parte che gli piacesse del corso di giurisprudenza. Il Romagnosi accettò con entusiasmo l'invito, e già sognava di godere alfine nell'isola famosa la libertà invano sospirata per tanto tempo. Sognava di vedere sorgere e svilupparsi una nuova scuola di filosofia, feconda di una civiltà più grande delle passate. Ma.... occorreva il passaporto. Lo chiese alla polizia, e lo fece richiedere, per mezzo dell'ambasciatore britannico a Vienna, dal conte di Guilford. La risposta da prima fu favorevole. Ma quando, alla fine dell'aprile 1825, presentò regolare domanda, trovò difficoltà e lungaggini; poi, il 15 maggio, la polizia lo avvertì che « partendo con lui Angelo Castelli, era necessaria l'assicurazione che la famiglia Castelli non avrebbe mancato dei mezzi necessarii di sussistenza ». Era evidentemente una maligna scusa del governo austriaco. Allora l'Azimonti si obbligò presso il governo di provvedere lui al mantenimento della famiglia del Castelli. Ma l'Austria, come il lupo della favola, irritata d'aver visto fallire la sua falsa manovra, e volendo ad ogni costo commettere una perfidia, dichiarò « che l'Imperatore Francesco I non poteva permettere che un uomo di tanto ingegno e che era stato sotto processo politico abbandonasse i suoi stati »! Così il sogno di libertà e di lavoro benefico svanì tristamente, e il grande pensatore tornò alla fredda realtà. Si rimise al lavoro con più energia di prima; con l'anno 1826 cominciò infatti quasi un nuovo periodo della sua vita; giacchè estese i suoi studî a quattro nuovi campi: l'ideologia, la storia, la statistica e l'economia politica in

relazione alla filosofia civile. Nelle *Questioni sull'ordinamento delle statistiche civili* dimostrava, d'accordo col Gioia, come la statistica possa acquistar la solidità d'una scienza; in *Che cos'è la mente sana? Indovinello massimo che potrebbe valere poco o nulla* (Milano, 1827) trattò i problemi fondamentali dell'ideologia (1). Avendo poi Francesco Forti osservato nell'*Antologia* di Firenze (febbraio 1828, anno VIII, Vol. XXIX) che la dimostrazione circa la dipendenza delle sensazioni dagli oggetti esterni data dal Romagnosi in *Che cos'è la mente sana?* potrebbe esser contradetta dagli scettici, egli scrisse, in risposta, *Della suprema economia dell'umano sapere in relazione alla mente sana* (Milano, 1828). Il 1831 raccolse in *L'antica morale filosofia esposta quanto alla peripatetica dal Zanotti, alla stoica e pitagorica da varî greci, aggiuntavi la delineazione di quella di Iacopo Stellini* (Milano, Ferrario, 1831) scritti d'altri pensatori, che giovassero all'evoluzione morale degl'Italiani (2). Riteneva assai utile anche lo studio della logica; ripubblicò quindi la *Logica pei giovanetti* del Genovesi, che credeva molto adatta a « tutelare il deposito della sana dottrina ricevuta dai nostri maggiori » dagli « assalti tentati contro i fondamenti del poter logico » da parte della filosofia tedesca (3); e v'aggiunse le *Vedute fondamentali sull'arte logica* (Milano, Fontana, 1832) (4).

---

(1) Egli spiega così il titolo del suo lavoro: « Egli è un indovinello, perchè l'uomo interiore non si vede e non si tocca; egli poi potrebbe valer poco se ci arrestassimo alla sola descrizione dei costitutivi *opinati* della mente sana; potrebbe poi valer niente, sia che falliamo nelle risposte, sia che non le proviamo a dovere, sia finalmente che pretendiamo di penetrare nelle essenze reali e nelle cause prime ». Vedi *Ragione del Discorso* premessa al lavoro, pag. 472 dell'Ediz. De Giorgi.

(2) Questi scritti sono: la *Filosofia morale* di F. M. ZANOTTI, il *Manuale* d'EPITTETO tradotto dal Pagnini, la *Tavola* di CEBETE TEBANO tradotta pure dal Pagnini, frammenti d'altri pitagorici, come Archita, Ipodamo Turrio, Eurifanio, Iparco, Teage, Polo, Sesto pitagorico, e la *Delineazione della filosofia morale* scritta dallo STELLINI stesso (*Opere storico-filosofiche e letterarie* di G. D. ROMAGNOSI, Ediz. De Giorgi, Volume unico, Parte II, pag. 1386 e seg.).

(3) *Ragione dell'Opera*, pag. 5 (Ediz. De Giorgi).

(4) Oltre queste opere sono importanti per l'ideologia i seguenti scritti: *Esposizione storico-critica del Kantismo e delle consecutive dot-*

Nell'aprile del 1830 un programma accademico, pubblicato dall'Ateneo delle Arti di Parigi, con cui s'invitavano i dotti a determinare i caratteri del vero incivilimento, lo spinse ad occuparsi di questo argomento e dal punto di vista filosofico e dal punto di vista storico. Innanzi tutto mostrò negli *Annali universali di statistica* (1830, Vol. XXVI) come quel tema si sarebbe dovuto svolgere; quando poi, nell'agosto del 1831, fu dall'Ateneo di Parigi premiato il difettoso lavoro scritto da Vittorio Franklin in risposta al quesito, il Romagnosi credè opportuno di rifar lui il lavoro; pubblicò quindi negli *Annali universali di statistica* (1)

---

trine - Articolo di G. D. Romagnosi su l'opera del barone Pasquale Galluppi intitolata: Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente ai principî delle conoscenze umane da Cartesio fino a Kant inclusivamente (in *Biblioteca Italiana*, 1828, Vol. L, pag. 163; e 1829, Vol. LIII, pag. 180); *Questioni su le apparenze fisiche, su l'estensione e su la durata (spazio e tempo) - Articolo su l'opera di Ermes Visconti intitolata: Saggi filosofici* (in *Biblioteca Italiana*, 1829, Volume LVI, pag. 184); *Libertà morale - Articolo su l'opera dell'ab. Giuseppe Grones intitolata: Saggio di filosofia teoretica* (in *Biblioteca Italiana*, 1830, Vol. LVII, pag. 338); *Dottrina logica del Galuppi - Articolo su gli « Elementi di filosofia » del Galluppi* (in *Biblioteca Italiana*, 1827, Vol. XLVII, pag. 45); *Educazione mentale - Articolo sopra il Saggio di un corso di filosofia del prof. Baldassare Poli* (in *Biblioteca Italiana*, 1829, Vol. LIV, pag. 406); *Progressi e sviluppi della filosofia e delle scienze metafisiche dal principiare del XIX secolo - Articolo tradotto dalle Philosophical Transactions con annotazioni di G. D. Romagnosi* (in *Indicatore*, 1835, Serie IV, Vol. I, pag. 5); *Dell'uso della dottrina della ragione nell'amministrare l'economia dell'incivilimento* (Discorso pubblicato a Firenze il 1835). Tutti questi scritti sono stati pubblicati di nuovo in *Opere filosofiche edite ed inedite* di G. D. Romagnosi, Ed. De Giorgi. Tra le opere postume sono da ricordare: *Ricerche sulla validità dei giudicii del pubblico a discernere il vero dal falso* (1ª Ediz., Milano, 1836); *Piano ragionato di un'opera che deve portare il titolo: Delle leggi dell'umana perfettibilità per servire ai progressi delle scienze e delle arti; Discorso sull'ordinamento della filosofia morale; Sul talento logico; Degli enti morali.* Anche questi scritti si trovano stampati nelle dette *Opere filosofiche edite ed inedite* pag. 725 e seg.

(1) L'anno 1832, Vol. XXXI, pag. 129-241, e Vol. XXXII, pag. 17-145. La Parte II (che riguarda il risorgimento della civiltà italiana) era stata

la memoria *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia,* in cui indicò l'ordine e le leggi secondo cui procede l'incivilimento delle nazioni (1).

Stabilite le leggi dell'incivilimento, volle tracciarne anche l'origine storica. Già fin dal 1827 aveva pubblicate delle ricerche sull'India antica in continuazione all'opera di Guglielmo Robertson (*Ricerche storiche sull'India antica di Guglielmo Robertson con note, supplementi e illustrazioni di* G. D. Romagnosi, Milano, 1827) (2). Continuò quelle ricerche pubblicando studî notevolissimi (3), in cui cercò di mostrare la genesi e il cammino seguito dalla civiltà nel suo propagarsi traverso i continenti.

Altri ed altri articoli e opuscoli scrisse intorno allo stesso argomento o su questioni affini (4) (importanti quelli sull'economia politica pubblicati negli *Annali di statistica*). Tanta operosità era

---

pubblicata già prima, sebbene non intieramente, negli *Annali* stessi l'anno 1829 (Vol. XXI, pag. 117-125, e Vol. XXII, pag. 33-97).

(1) Si noti che la Parte I di questo lavoro è quasi identica al libro IV delle *Vedute fondamentali sull'arte logica,* che tratta appunto dell'incivilimento, e alla *Ragione dell'Opera* del libro *Della ragione civile delle acque.* All'*Indole e fattori dell'incivilimento* fanno seguito, quasi Parte III, le *Vedute eminenti per amministrare l'economia suprema dell'incivilimento,* che mandò manoscritte nel settembre del 1834 all'Accademia delle scienze morali e politiche di Francia, di cui era stato eletto membro alla fine del 1833 (sono stampate nell'Ediz. De Giorgi, *Opere storico-filosof. e lett.,* Parte I, pag. 227).

(2) *Opere storico-filosofiche e letterarie,* Vol. unico, Parte II, Ediz. De Giorgi, pag. 911 e seg.

(3) I principali sono: *Esame della storia degli antichi popoli italiani di Giuseppe Micali in relazione ai primordî dell'italico incivilimento* (in *Biblioteca Italiana,* 1833); *Catalogo di scelte antichità etrusche trovate negli scavi del principe di Canino Luciano Bonaparte - Osservazioni del prof. G. D. Romagnosi intorno ad una nota del principe di Canino* (*Biblioteca Italiana,* 1830); *Museo etrusco chiusino* (*Biblioteca Italiana,* 1831). Questi articoli sono ristampati in *Opere storico-filosof. e lett.,* Ediz. De Giorgi, Parte I, pag. 438 e seg.

(4) Vedi tutti questi articoli ristampati in *Opere stor.-fil. e lett.,* Ediz. De Giorgi, Sezione II, pag. 259 e seg. I più importanti sono: *Cenni su i limiti e su la direzione degli studî storici* (premessi dal Romagnosi all'edizione pubbl. in Milano nel 1832 del *Saggio di C. Jannelli su la natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane); Al-*

veramente prodigiosa in un uomo che aveva sofferto il 1812 un forte attacco d'apoplessia, ed era obbligato a starsene la maggior parte del giorno a letto. Ma questo vulcano d'energia a poco a poco doveva per legge di natura spegnersi. Sul finire del 1833 fu lì lì per andarsene a causa d'una flogosi polmonare. Si riebbe alquanto nel dolce e salubre soggiorno di Carate, dove, come al solito, fu ospite del nobile Azimonti nell'estate del 1834. Ma nell'inverno del 1835 il male ritornò, e, non ostante le cure affettuose del Castelli e dei medici, il grande spirito l'8 giugno 1835 cessò di vivere questa vita. I discepoli più cari e più illustri, fra i quali il Cattaneo e Giuseppe Ferrari, insieme con l'Azimonti, raccolsero le sue parole estreme, e per l'ultima volta gli donarono dei fiori, che tanto gli piacevano. La salma fu trasportata per espressa sua volontà a Carate, dove aveva godute le dolci gioie dell'amicizia. Sotto il suo ritratto, che aveva lasciato come ricordo all'Azimonti, aveva scritto: « Desidero che sieno poste sulla mia tomba queste parole di S. Paolo: *cursum consumavi, fidem servavi* » (1).

*
* *

IL METODO. — Benchè il Romagnosi dica spesso le lodi dell'analisi, specie quale procedimento adatto ad ottenere l'evidenza (2)

---

cuni pensieri sopra un'ultra-metafisica filosofia della storia (lettera al sig. P. Viessieux, inserita nell'*Antologia* di Firenze, 1832, Vol. XLVI, pag. 23); *Discorso su le ricerche da instituirsi intorno la scienza simbolica degli antichi e dei sussidî necessarî per intraprenderle* (in *Antologia*, 1827); *Elogio storico di Melchiorre Gioia* (*Biblioteca Italiana*, 1828); *Articoli intorno alla vita del Cardinale Alberoni* (in *Biblioteca Italiana*, 1834) etc.

(1) L'Austria, dopo le numerose persecuzioni a cui aveva sottoposto il Romagnosi, osò perfino profanare la tomba di lui il 24 novembre 1848 per ricercarvi armi, bandiere e tamburi, che un calunniatore aveva detto esservi stati nascosti, dopo il ritorno degli Austriaci in Lombardia, dal marchese Ferdinando Cusani Confalonieri (Vedi A. VANNUCCI, *I martiri della libertà italiana*, Firenze, Le Monnier, 1860, pag. 261, nota).

(2) *Ricerche sulla validità dei giudicii del pubblico a discernere il vero dal falso*, Parte II, Sezione I, Cap. IV; Parte IV, Sez. II, Cap. I-V (cito sempre l'ediz. delle *Opere filosofiche edite ed inedite di* G. D. ROMAGNOSI con annotazioni di Alessandro De Giorgi, Volume unico,

e a formare le idee generali (1), pure non ritiene che sia l'unico metodo scientifico; accanto ad essa colloca la sintesi (2). Aggiunge che l'analisi dev'essere preceduta da « viste generali e confuse di assunto » (ipotesi), che, pur dovendo ricevere conferma dall'analisi, preparano le ricerche della ragione; giacchè senza di esse l'analisi non si potrebbe effettuare con ordine, nè si vedrebbe se rimanga o no qualcosa da esaminare (3). Anzi propende a riprovare come impropria la distinzione fra *metodo analitico* e *metodo sintetico*, giacchè secondo lui il metodo nella sua indole propria e complessiva non è nè analitico nè sintetico; è discorsivo; certo in esso intervengono le funzioni di distinguere e di congiungere, di separare e di unire; ma la caratteristica sua è quella di passare dall'una all'altra funzione, secondo dati rapporti, per giungere a una data meta. Un barcaiolo che dirige la sua barca col remo su un lago, mostra tutti i momenti del metodo scientifico. Egli fende l'acqua col remo e la divide: ecco la funzione analitica; egli alza il remo dall'acqua, e questa si riunisce: ecco la funzione sintetica; egli s'avanza a colpi ripetuti: ecco il corso o discorso. Il metodo è costituito da tutti questi atti in quanto conducono a riva. Esso non è dunque se non un corso di funzioni mentali (sintetiche, analitiche, progressive) dirette all'acquisto di cognizioni vere (4). In questo cammino progressivo dove bisogna giungere e fermarsi? Agli *assiomi medî* (5). Ogni vera scienza, naturalmente, è fondata sui fatti (6); finchè però noi ci aggiriamo tra i particolari concreti

---

Milano, Perelli e Mariani, 1842). Cfr. *Della suprema economia dell'umano sapere,* Parte II, Cap. XVI, § 154.

(1) *Ricerche sulla validità dei giudicii etc.*, Parte II, Sez. I, Cap. IX. Vedi anche *Della suprema econ.*, § 154.

(2) *La logica pei giovanetti dell'abate* A. GENOVESI (Ediz. De Giorgi), Libro I, Cap. I, § 31 e § 77 (aggiunta del Romagnosi). Cfr. *Delle leggi dell'umana perfettibilità,* § 665.

(3) *Delle leggi dell'umana perfettibilità*, § 657.

(4) *Vedute fondamentali sull'arte logica,* Libro II, Cap. VI, § 827.

(5) L'espressione è tolta da BACONE (*De dignitate et augmentis scientiarum,* Libro V, Cap. II).

(6) Perciò « fuori del buon metodo induttivo non vi è salute, o sia mezzo a scoprire le ragioni assegnabili delle cose » (*Della suprema economia,* Parte II, Cap. XXIII, § 185).

senza possederne la visione complessiva, siamo condannati alla sfera delle sensazioni (quindi alla corteccia apparente delle cose), e restiamo esclusi da quella delle scienze. Schiavi della fortuna, siamo costretti a procedere con un empirismo casuale. Ma, correndo all'estremo opposto e arrestandoci alla somma generalità, alle « formule sfumate », ci troviamo « razionalmente nulli, e siamo condannati ad una impotenza ultrametafisica » (1). Bisogna dunque stare nel mezzo fra tali estremi. Nella vita reale c'è infatti un'unità sistematica, la quale non si raggiunge tanto col cogliere solo alcuni particolari, quanto col sorpassarli: esiste cioè una sfera che respinge le nozioni che peccano o per difetto o per eccesso: perciò, quando si tratta di architettare le scienze naturali del mondo sia esteriore, sia interiore, si deve assumere una posizione contemplativa nè troppo vicina, da cui non si possa abbracciare il complesso delle cose, nè troppo lontana, dalla quale spariscano le particolarità necessarie a costituire la scienza e a regolare le arti. « La soverchia vicinanza al concreto ci condanna allo sgranato, la soverchia lontananza ci condanna allo sfumato ». Che cosa fate per es. adoperando un cannocchiale? Lo allungate fin dove potete; ma poi lo raccorciate e lo allungate di nuovo, fino a che trovate il punto nel quale vedete più cose e nella maniera più distinta. Ecco l'economia di tutte le scienze d'osservazione. Appunto così si ottengono quegli *assiomi medî* che, mentre non esigono un grande sforzo d'astrazione, sodisfano gli uomini di solido giudizio e di consumata esperienza. « Qui », egli conclude, « sta lo scopo dell'italiana filosofia » (2). « L'italiana gioventù non amerà, io spero, d'occuparsi di fantasmi alchimistici o di mo-

---

(1) *Filosofia ultra-metafisica* il Romagnosi chiama per es. quella di Hegel (vedi *Alcuni pensieri sopra un'ultra-metafisica filosofia della storia* in *Opere storico-filosofiche e letterarie edite ed inedite di* G. D. Romagnosi riordinate ed illustrate da A. De Giorgi, Milano, Perrelli e Mariani, 1844, Volume unico, Parte I, pag. 284 e seg.). Anche la filosofia di Kant, essendo fondata sugli *a priori*, è per il Romagnosi sterile e priva di valore.

(2) Per tutta questa parte: *Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. I, Sez. II, §§ 591-593, e Libro I, Cap. III, Sez. I, § 626; *Della suprema economia*, Parte II, Cap. XXXII, §§ 222 e 223, e Cap. XXXIII, §§ 224-225; *Dell'uso della dottrina della ragione*, etc., § 491. Le critiche sull'analisi sono, naturalmente, rivolte al Condillac. Del quale non gli piace nep-

strarsi con istrambotti sibillini. Sia essa italiana, tutta italiana, e nient'altro che italiana; ma italiana pensatrice, operosa e concorde; ed allora salirà ad un primato certamente serbatole dalla natura segnatamente nella terra natale di Dante, di Machiavelli e di Galilei » (1).

*
* *

L'IDEOLOGIA. — Come il metodo del Romagnosi segue una via di mezzo, così l'ideologia sua sta fra il *sensualismo* e l'*intellettualismo,* fra l'*idealismo* e il *realismo ingenuo,* fra lo *sperimentalismo induttivo* e il *trascendentalismo* (« li scandali trascendentali ») (2).

La sensazione provocata dal mondo esterno, dice il Romagnosi, è il primo fondo dell'intelletto; non si pensa senza sentire (3). Ma l'Io non accoglie passivamente la sensazione; reagisce immediatamente ad essa con « vibrazioni » sue proprie (4); di modo che è assurdo immaginare sensazioni informi entrate nell'anima e modellate dalla mente. Non esistono punto sensazioni informi importate o, peggio ancora, modellate: l'Io non è una specie di fonderia dove già esistano bell'e pronti dei modelli o sigilli, che diano forma alle larve provenienti di fuori! La sensazione è il risultato del rapporto reale fra *l'anima* e *le cose esterne,* è l'effetto di due potenze (il *me* e il *non me*) operanti sul fondo comune della sensibilità. Prima dell'azione di queste due potenze non esiste. Essa è semplice, necessaria e immutabile come la direzione diagonale d'un mobile spinto da due forze ad angolo retto. L'azione delle due forze precede come causa; ne segue una di-

---

pure la finzione della statua; scrive infatti: « Per quanto caute e fini sieno le analisi della filosofia del pensiero, esse, allorchè sieno fatte colle statue a piacere animate e con condizioni ipotetiche, lasciano spesso un non so che di indefinito, il quale non soddisfa pienamente, e d'altronde mancano di leggi positive e accertate » (*Vedute fond.*, Libro I, Cap. II, § 620; *Suprema economia,* Parte II, Cap. XXXI, § 219).

(1) *Alcuni pensieri sopra un'ultra-metafisica filosofia della storia,* pag. 295. (2) *Della suprema econ.,* Parte II, Cap. XIX, XX e XXVI.

(3) *La logica pei giovanetti* del GENOVESI, Libro I, Cap. I, § 72 (aggiunta del Romagnosi).

(4) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. VI, § 704.

rezione unica, la quale non si può cambiare se non si muta l'azione. Essa già in sul nascere è compiuta; e non può più essere modellata, poichè è un atto necessario dello stesso Io effettuato in lui (1).

Da ciò derivano due conseguenze: prima di tutto che non si può parlare di *sensazioni trasformate* (Condillac), poichè la sensazione non si può trasformare; è fin da principio quello che è (2); poi che la sensazione (l'atto conoscitivo), essendo in ultima analisi conformata e appropriata dall'*io* senziente, non si può considerare nè come esclusivamente sensoriale, nè come esclusivamente spirituale (cioè come fattura della mente sola). Perciò i termini *sensualismo* (indicante la dottrina che fa derivare tutte le idee dai sensi) e *spiritualismo* o *intellettualismo* (indicante la teoria che le trae tutte dal fondo dell'anima) sono inventati senza discernimento, poichè è assurdo parlar di sensualismo e di spiritualismo come di sistemi distinti e predominanti (3). Il sistema vero è quello della *compotenza,* il quale concepisce la conoscenza come il prodotto di una funzione solidale, per cui i sensi provocano la potenza senziente, e questa reagisce a quelli (4). Dal che naturalmente segue che cade la teoria del Locke (e del Condillac) secondo cui l'anima sarebbe una *tabula rasa* su cui vadano a imprimersi i caratteri (che cioè accolga passivamente le impressioni), giacchè l'anima non è un ricettacolo inerte d'impressioni, ma coopera attivamente alla conoscenza (5).

---

(1) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. VI, § 727; *Progressi e sviluppi della filosofia* con note del Romagnosi, § 433; *Che cos'è la mente sana?* Parte I, Cap. VIII, § 43; *Dell'uso della dottrina della ragione* etc. Cap. II, § 478.

(2) *Esposizione storico-critica del Kantismo,* pag. 585, nota 2; *Vedute fondamentali,* Libro II, Cap. VI, § 815 (« Io non dissi e non dirò mai che le nostre cognizioni siano altrettante sensazioni trasformate »). Si noti anche che il Romagnosi distingue il giudicare dal sentire (*Ricerche sulla validità dei giudicii* etc. Parte I, Cap. II, § 21 e 22).

(3) *Dell'uso della dottrina della ragione* etc., § 560; *Progressi e sviluppi della filosofia,* § 433; *Vedute fondamentali,* Introduzione, pag. 216, nota 1. (4) *Della suprema economia,* Parte II, Cap. XIX, § 170.

(5) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. VI, § 703; *Della suprema economia,* Parte II, Cap. XVI, § 153.

Ora, in che consiste propriamente la reazione dell'anima alle impressioni esterne? Consiste nella rete dei rapporti fondamentali che sono stabiliti fra le varie sensazioni e che vanno considerati non più come impressioni sensoriali, ma come prodotti dell' attività riferente dell' intelletto (1). Quest' attività intellettiva è detta dal Romagnosi *senso logico* o *razionale*. Il quale interviene in ogni atto conoscitivo, e, di fronte al materiale fornito dai sensi,

---

(1) Si noti che secondo il Romagnosi la riflessione del Locke e tutte le idee relative emesse dal senso intimo non sono che le *seconde intenzioni* degli Scolastici (Vedi *Progressi e sviluppi della filosofia* etc., pag. 647). Ora, le seconde intenzioni non sono che idee di rapporti, cioè risultati dell' attività riferente dell' intelletto (*Secunda intentio est relatio relationis, fundata in obiecto cognito, ad aliud obiectum cognitum*). Il che conferma che il *senso logico* non è se non l' attività riferente dell' intelletto. Ben so che il Romagnosi chiama « facoltà occulta, recondita, ineffabile etc. » questo senso, e talora lo vuol distinguere dal potere intellettivo (*Vedute fondamentali*, Libro I, Capitolo VI, § 684). Ma si considerino le seguenti parole di lui stesso: « Volendo quindi conoscere ciò che dobbiamo attribuire al senso logico, noi troviamo che i *modi definitivi dell' intelligenza*, provocati dalla sensibilità, appartengono a questo senso: la prima somministra il fondo; il secondo attribuisce la forma del verbo » (*Che cos' è la mente sana?* Parte II, § 61). Inoltre, tra gli ufficî del senso logico egli pone quello di « conformare i nostri atti psicologici che qualificano l' intendere » (*Op. cit.*, Parte II, § 62). Ancora: in *Dell'uso della dottrina della ragione* etc. (§ 522) dice che il senso logico si mescola alle cinque funzioni dell' intelletto (che secondo lui sono: *potere e senso assumente, potere e senso discernente, potere e senso coordinante, potere e senso concludente, potere e senso esprimente*) e ne costituisce, con le sue *suità*, i *modi* e le *forme*. Aggiunge che questi modi e forme, associandosi a quelle funzioni, non possono avere un posto a parte: sono come le particelle e gli articoli del discorso che di per sè non costituiscono un processo mentale. Da questi luoghi risulta che il Romagnosi stesso viene in fondo a identificare il senso logico con l' attività intellettuale. Insomma: la capacità di percepire i rapporti fra gli enti è il presupposto di tutti gli atti intellettivi (astrazione, generalizzazione, formazione dei concetti, giudizio, ragionamento) in quanto che, se non ci fosse quella capacità, questi atti sarebbero impossibili. Ma si tratta non di un' attività speciale, misteriosa, trascendentale, sibbene della funzione propria dell' intelletto, che ne costituisce la caratteristica e il fondamento.

stabilisce se una data cosa è simile o dissimile, maggiore o minore rispetto ad un'altra, singolare o plurale, assoluta o relativa, semplice o complessa, individuale o collettiva. Le idee di numero, d'estensione, di tempo etc. sono dunque opera di questa facoltà intima (1). Esistono per es. due alberi di struttura di foglie e di altezza diversa. L'*alto*, il *basso*, la *differenza* di forma, la *somiglianza* (di altri caratteri) etc. sono concetti tutti mentali, emessi dal nostro fondo all'occasione e in conseguenza dell'idea dei detti alberi. Non sono nè astrazioni, nè impasti del concreto; sono aggiunte della mente (2). Sono *segnature razionali, emissioni intime, logíe* (da λόγος, ragione), che costituiscono il *verbo intellettuale o umano*. Esse sono provocate dalle qualità sensoriali (suoni, colori, odori, sapori, caldo, freddo, duro, molle etc.), le quali si possono chiamare *segnature positive o sensoriali* (3); ma non si riducono a queste, anzi le superano; cosicchè, analizzando un atto conoscitivo, noi vi troveremo sempre due segnature: l'una dovuta all'azione dei sensi o a quella delle facoltà riproduttrici delle sensazioni (4), l'altra alla reazione dello spirito, il quale con i suoi atti dà origine come a un nuovo mondo: il mondo della ragione o dell'intelletto. Il senso logico, creatore delle segnature razionali, è infatti la caratteristica della vita intellettiva umana. « L'alfa e l'omega della umana intelligenza appartiene propriamente a questo senso »; il suo primo ed ultimo officio predomina in ogni fun-

---

(1) *Che cos'è la mente sana?* Parte II, §§ 48 e 59.

(2) *Della suprema economia*, Parte II, Cap. XIX, § 174.

(3) *Op. cit.*, Parte II, Cap. XIX, § 165.

(4) Il Romagnosi distingue tre facoltà, diciamo così, inferiori: la *sensualità*, l'*immaginazione* e la *memoria*, le quali concorrono a formare il campo materiale del potere intellettivo; questo invece è una facoltà superiore, che elabora quel materiale (*Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. VI, § 688). Secondo il Romagnosi poi le emissioni dell'intelletto semplici ed elementari sarebbero sei: 1° i rapporti; 2° le qualifiche; 3° le logie e antilogie; 4° le versioni; 5° le sui-conformazioni; 6° le consapevolezze (*Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. VI, Sez. II). Oltre queste vi sarebbero poi le emissioni complessive. Non mi trattengo su queste distinzioni, perchè esse non fanno che complicare e oscurare la dottrina del Romagnosi; cosicchè ne costituiscono piuttosto un difetto che un pregio.

zione intellettuale, e quindi anche morale, talchè si può dire che nel mondo razionale tutto viene ordinato e compiuto per virtù di lui » (1). Talvolta il Romagnosi chiama « universali » o « idee ontologiche » i concetti dei rapporti posti dal senso logico; e dice che essi possono predicarsi di *tutte* le idee possibili appartenenti anche a sensi diversi. Così supponiamo che l'anima sia, dall'occhio o dall'orecchio o dal tatto o dagli altri sensi, avvertita dell'azione di un oggetto; essa può sempre dire che quell'oggetto esiste, ossia ch'ella lo sente, e lo sente per una irresistibile necessità. Ecco l'idea di *esistenza,* idea ontologica *comune* a tutti gli oggetti presentati dai diversi sensi. Così pure, se da un senso qualunque è eccitata una sensazione singola, l'intelletto può affermare che l'oggetto è *unico* e *determinato.* In tal modo l'idea di *unità* e di *forma determinata* è propria di tutte le cose possibili, cioè di tutte le idee possibili dell'anima. Del pari l'idea di *successione* e di *permanenza,* di *uniformità* e di *discrepanza,* di *stato assoluto* e di *stato relativo,* di *essere* e di *nulla* non sono che espressioni del carattere comune a tutte le idee di qualunque senso, attuale o possibile. Se infatti l'uomo acquistasse anche un sesto senso, ne acquistasse migliaia di più, o fosse ridotto ad averne un numero assai minore, e fin'anche uno solo, o, se si vuole, venisse anche privato di tutti, l'anima potrebbe sempre concepire le idee universali su dette. L'anima non ne potrebbe esser privata mai; percepirebbe l'identità e la diversità degli enti, anche se non fosse unita a un corpo; poichè esse sono del tutto *proprie* della natura di lei, sono l'*espressione* delle affezioni naturali della sua forza intellettiva in qualunque tempo o circostanza. Le idee ontologiche sono dunque i fondamenti primi e immutabili della ragione umana; e il loro numero esprime il numero delle operazioni possibili, necessarie, naturali e costanti dell'anima all'occasione delle idee (2).

Le idee matematiche (*unità* e *diversità, più* e *meno, limiti* etc.) sono le più vicine alle ontologiche, e, per un certo lato, si con-

---

(1) *Che cos'è la mente sana?* Parte II, Cap. X, § 57.

(2) *Ricerche sulla validità dei giudicii del pubblico a discernere il vero dal falso,* Parte II, Sez. I, Cap. XVII; *Che cos'è la mente sana?* Parte II, §§ 47 e 49.

fondono con esse. Questo fa sì che la sfera delle matematiche abbia un' estensione per noi immensa (1).

Si potrebbe però osservare: — La facoltà che afferma i rapporti è quella giudicatrice; il senso logico s' identifica dunque col giudizio? — No, risponde il Romagnosi. Il giudizio presuppone il senso logico, giacchè esso non fa che enunciare i rapporti, ma non li pone, non li crea. Infatti, per poter giudicare, bisogna prima discernere le somiglianze e le differenze, e questo è appunto l' ufficio del senso logico (2).

Non si deve confondere il senso logico neppure con la consapevolezza, ossia con la facoltà di essere consapevoli delle nostre idee e delle nostre affezioni (coscienza riflessa o riflessione). La consapevolezza ci fa avvertire una data operazione psichica, ma presuppone tale operazione. Quindi prima ci vuole l' emissione del senso logico; poi viene l'avvertimento di essa; cosicchè il senso logico differisce dalla consapevolezza, come il battere delle ore di un orologio differirebbe dal sentimento avvertito che l' orologio avrebbe, se fosse possibile attribuirgli un' anima umana (3).

Del pari il senso logico non va confuso con l'attenzione. Questa può coadiuvare una data funzione, rischiarandola, ma non crearla; essa può avvivare l' intuizione o concentrare la mente su una data parte d' un oggetto; ma, tosto che l' idea è discernibile e avvertita, il senso logico agisce e dà l' essere al verbo pieno dell' intelletto (4). Dunque la funzione del senso logico è originaria, irriducibile.

*
* *

Il senso logico, cooperando con l' attività sensoriale trasforma il *sentire* in *conoscere* o *intendere* (5), chè altro è il sentire e altro il conoscere (6). Anche volgarmente si distingue il conoscere dal

---

(1) *Discorso sull' indole e generazione naturale dei primitivi concetti matematici*, Cap. XXII.

(2) *Che cos' è la mente sana?* Parte II, Cap. X, § 59.

(3) *Op. cit.*, § 58. (4) *Op. cit.*, § 53.

(5) *Suprema economia*, Parte II, Cap. XXVII, § 204.

(6) « All' intelletto appartiene propriamente il conoscere » (*Vedute fond.*, Libro I, Cap. VI, § 683).

sentire; infatti ogni giorno si ode dire: il tale ha sentito e non inteso nulla. La parola *conoscere,* derivata dal latino *cognoscere (noscere cum),* esprime infatti un concetto risultante dal sentire accompagnato da un' altra funzione interna. Non si può quindi negare che nella cognizione propriamente detta entrino elementi non acquisiti dai sensi (1); tutti i rapporti sopra menzionati sono elementi siffatti. Ma d' altra parte bisogna riconoscere che la nascita di tali elementi extraempirici (non sensoriali) è eccitata sempre da qualche intuizione sensoriale. Il Romagnosi chiarisce questi concetti con un esempio. Io entro, egli dice, in una stamperia; vedo comporre una pagina, per esempio un sonetto; ed ecco la pagina spiegata sotto il mio sguardo. Allora leggo il sonetto: nel leggerlo mi pare di rilevare da una parte che il senso corra bene, ma dall' altra che sia difettoso, e che, di più, contenga idee incompatibili. Ora domando: dove e quando esercito io il potere intellettivo? Voi mi rispondete che io lo esercito allorchè comprendo le convenienze dei concetti e ne formo un tutto appropriato. Ma, se quella pagina non fosse stata composta, impressa sopra un foglio, e posta sotto gli occhi miei, sarebbe stato mai possibile ch' io avessi giudicato della convenienza e sconvenienza delle idee ivi espresse? Or bene, la sensazione, l' immaginazione e la parola fanno le veci della stamperia; la conoscenza corrisponde alla lettura; la percezione della convenienza e della sconvenienza costituisce l' atto del potere intellettivo. Perciò la cognizione consiste propriamente negli atti del detto potere; ma ha come base le sensazioni (2).

Inoltre bisogna badare che gli elementi extrasensoriali non sono *forme* o *leggi preesistenti* alla conoscenza *(innate).* Si vuole infatti intendere per forma il *modo* d' agire di qualche facoltà mentale? Ma, allora, questo modo è indivisibile dall' atto. Io per es. ho predisposizione a compiere con le dita e con la mano movimenti per suonare il pianoforte; ma questi movimenti non esistono prima della sonata; esistono solo con la sonata; e, quando esistono, ne segue la sonata, la quale non esprime che un effetto loro.

---

(1) *Vedute fond.,* Libro II, Cap. VI, § 815-816.
(2) *Op. cit.,* Libro I, Cap. VI, § 684.

La *legge* poi è per sè un'azione che non ha alcuna forma figurativa, la quale possa essere impressa negli oggetti. Dov'è un ordine permanente di causalità, ivi è un ordine di effetti che si chiamano *leggi*. Si vuole forse parlare di quest'ordine? Allora è meglio parlare di *costituzione naturale*, e non di forme preesistenti dei fenomeni ideali. Ma, in tal caso, a che si ridurrà la cosa? Si ridurrà a dire che noi siamo costituiti in modo da sentire, conoscere, ragionare. Ecco tutto. Sebbene dunque fra il sentire iniziale e l'intendere definitivo esista distinzione, e perciò l'intelligenza non si debba confondere con la percettibilità puramente sensoriale, tuttavia gli elementi intellettivi non si possono considerare come forme innate preesistenti all'atto conoscitivo (1).

*
* *

La funzione del senso logico, consistendo in una reazione proveniente dal nostro interno, è del tutto soggettiva. Il senso logico, scrive il Romagnosi, ci dice quale sia la funzione soggettiva esercitata dall'anima in conseguenza dell'azione esterna. Infatti, quando la mente pronuncia che la tal cosa per es. è *diversa* da un'altra, dice due proposizioni ad un tempo: 1ª che essa sente l'apparenza d'una cosa; 2ª che sente d'esercitare la funzione di discernere gli esseri. La prima è oggettiva, cioè relativa alla cosa; la seconda è tutta soggettiva, ossia riferita all'Io pensante, ed esprime la funzione dell'anima esercitata all'occasione di quel fenomeno. Tutte le idee ontologiche si possono e debbono interpretare in questa maniera (2). Esse non ci vengono di fuori; sono pure *logíe, suità* (3), cioè esprimono solamente modi di essere, funzioni fondamentali ed ultime dell'anima nostra. Le altre idee significano i diversi effetti degli esseri, in quanto vengono a impressionare l'anima umana, ma le universali esprimono tutto ciò che l'anima mette di suo nella conoscenza, tutto ciò che essa ricava totalmente dal suo fondo all'occasione delle segnature sen-

(1) *Vedute fondamentali*, Libro II, Cap. VI; *Che cos'è la mente sana?* Parte II, §§ 45-51. Cfr. *Vedute fond.*, Libro II, Cap. V (dove dimostra l'impossibilità di nozioni umane innate).

(2) *Che cos'è la mente sana?* Parte II, §§ 48-49.

(3) *Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. VI, § 704.

soriali. Così il numero non esiste nella realtà: è un concetto del nostro spirito (1). Del pari in natura esistono per es. due colonne; ma i caratteri di essere l'una più alta o più grossa o più diritta dell'altra etc., sebbene siano da me attribuiti alle colonne, pure consistono in idee tutte mie, nate in me dal confronto delle colonne medesime (2). Perciò considerare l'*ente* in genere e le sue proprietà come qualcosa di diverso dall'anima, è un modo di pensare del tutto falso (3); esso è, almeno in parte, cioè almeno riguardo ai rapporti, una costruzione del soggetto.

*
* *

O, allora, siamo caduti nel soggettivismo e nell'idealismo? No, risponde il Romagnosi; giacchè si può dimostrare che esiste fuori di noi qualcosa d'oggettivo, che è causa delle nostre idee. Supponiamo per un momento, egli dice, che sia vero l'idealismo. Ciò non ostante, ragionando su quanto è ammesso dall'idealista stesso, si può convincerlo di falsità. L'idealista infatti ammette la propria esistenza e il sentimento delle proprie idee. Egli quindi deve riconoscere che queste idee sono fra loro *diverse* e *successive*, e che nella loro successione non mantengono un ordine stabile e uniforme. Infatti egli sente in sè stesso di avere ora l'idea di un colore, ora di un altro, ora di un suono, ora di un sapore, ora di un odore, ora d'un contatto, ora del freddo, ora del caldo, ora della virtù, ora del vizio, ora del bello, ora dell'utile etc.; egli sente pure che tutte queste idee si succedono, si ripetono, si variano in infinite maniere. Sente, per esempio, che un gruppo di

---

(1) *Discorso sull'indole e generazione naturale dei primitivi concetti matematici*, Cap. XXII, § § 824 e 867-871.

(2) *Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. VI, § 705, e Libro II, Cap. III, § 763.

(3) Quindi « l'ontologia, ossia la scienza dell'ente in generale, cioè in quanto egli è un essere, non è altro precisamente che la scienza di quelle operazioni dell'anima umana, le quali ella perennemente e invariabilmente eseguisce nell'esercitare la sua facoltà di sentire; ella è una ragionata storia naturale eterna delle operazioni dell'umana cognizione » (*Ricerche sulla validità dei giudicii* etc., Parte II, Sez. I, Cap. XVII, §§ 224-228 e 235).

impressioni, ch'egli chiama il *suo corpo*, lo segue senza dipartirsi mai da lui; sente che molte altre, le quali chiama idee *famigliari, abituali, domestiche*, si riproducono e ripetono sempre press'a poco le medesime, ma associate con infinite altre, che son suscitate dalla variatissima esperienza giornaliera.

D'altra parte non può negare ch'egli stesso, quell'*io* ch'egli sente immedesimato con tutte le idee, è il fondamento *unico* di tante successive mutazioni: cioè che tutte si producono e variano in un solo soggetto ch'è sempre il *medesimo* (1).

Abbiamo qui dunque da una parte una *molteplicità* d'impressioni che si mutano e s'avvicendano perpetuamente, dall'altra *l'unità semplice* dell'Io.

Ebbene, da questo segue ch'egli non ha nell'essenza dell'essere suo alcuna *ripugnanza* a produrre piuttosto l'una che l'altra mutazione o idea, giacchè, secondo l'ipotesi, egli è la causa unica

---

(1) Il Romagnosi dà del resto una dimostrazione dell'unità e semplicità dell'Io. Mi pare, egli dice, che si debba ammettere come un assioma della ragione che l'idea dell'*ente reale*, applicata a un soggetto, sia, per necessità metafisica, inseparabile dall'idea di *unità;* cosicchè, quando l'uomo afferma che un dato ente *esiste* ed *è reale*, deve anche ammettere che è *unico;* infatti, se la realtà o l'entità fossero molteplici, si dovrebbe dire non che quell'ente esiste, ma che quei tali enti *esistono;* e, se *esistessero realmente*, dovrebbero aver pure tutte le proprietà, determinazioni, forze e azioni proprie e individuali. Quindi ogni *effetto* prodotto da più enti in natura si dovrebbe necessariamente attribuire all'entità intrinseca e singolare di ciascuno (chè un'azione non può attribuirsi se non a un ente reale e non al nulla, che non è capace di azione alcuna). Ora, se così è, segue che, se il mio essere avesse un'unità collettiva, sarebbe veramente un aggregato di più esseri distinti l'uno dall'altro. Ma, siccome la sensazione esiste in me, poichè io la sento, perciò, rispetto a quell'*io* mio che la esprime, dev'essere necessariamente propria di esso solo. Giacchè nell'agire o nel compiere o nel ricevere qualunque modificazione è impossibile metafisicamente che un ente esca da sè stesso (egli non può sentire che in sè stesso), essendo l'azione e il sentimento lo stesso ente operante e seziente. E' dunque evidente che quell'*io* che sente e pensa in me è *singolare, semplice, indivisibile* (*Ricerche su la validità dei giudicii* etc. Parte III, Sez. I, Cap. VI, §§ 692-695. Vedi anche *Della definizione dell'uomo*, aggiunta al Libro I, Cap. I della *Logica* del GENOVESI, § 60 e nota 1).

di tutti i cangiamenti, quindi, se avesse ripugnanza a produrne uno determinato, come si spiegherebbe che, invece, *di fatto* li produce tutti indifferentemente, e che i fenomeni psichici son varî e transitorî? Questo non potrebbe accadere, se egli fosse dalla sua natura spinto a produrne solo uno speciale, determinato. Dunque, esaminando il soggetto comune di tutte le modificazioni interne, è forza riconoscere che l'essere suo si deve considerare come una potenza *comune, indifferente,* capace di produrre *egualmente tutte* le modificazioni su dette; perciò non si può supporre *determinato* per natura a produrne una piuttosto che un'altra.

Ora, siccome tali modificazioni sono successive, consideriamone con l'immaginazione la prima. In tal caso, avendo noi davanti un essere capace per natura a produrle tutte, ma per sè stesso *indifferente* a ciascuna in particolare, non troviamo, in lui solo, ragione alcuna per cui debba incominciare piuttosto dall'una che dall'altra. Dunque, per averne una *in particolare,* dev'essere determinato da qualche stimolo esterno. Ecco quindi che la prima idea nostra dev'esser determinata da qualche oggetto esterno.

Quel che s'è detto della prima idea, si deve ripetere delle successive. Giacchè è un fatto d'esperienza comune che non sempre un'idea determinata succede a un'altra speciale, ma la stessa spesso succede a diversissime, e in varî tempi è seguita da idee e sentimenti molteplici e disparati (dopo l'idea d'odore di rosa io posso per es. avere quella di colore celeste o di virtù sociale). Ora, siccome il *fondo* dell'essere senziente interviene, per così dire, come quantità *comune* e *simile,* come *potere indifferente,* in tutte le modificazioni successive del nostro interno, non si potrebbe certo trovare in lui la ragione determinante delle infinite differenze di associazioni e successioni dei cangiamenti. Dunque tale ragione sarà nell'idea stessa. Ma questa, qualunque sia, è per sua natura *determinata* (ossia è in sè stessa quella che è ed è diversa da ogni altra); perciò, se la forma o natura o forza sua fa sì che debba succederle un'idea particolare, non potrà certo poi fargliene succedere un'altra diversa da questa, e tanto meno parecchie altre disparate e sentimenti d'indole diversa; poichè sarebbe contradittorio che la sua natura in un momento la determinasse verso un'idea e in un tempo posteriore verso un'altra. Bisogna dunque ricorrere a qualche fattore esterno che spieghi siffatte differenze di successione d'idee; cosicchè è chiaro che

l'essere nostro senziente deve riconoscere *fuori di sè stesso* la causa determinante di tutte le affezioni della sua sensibilità, ed ammettere che esiste qualcosa di reale e di attivo fuori di noi, che è la causa eccitatrice delle nostre idee (1).

Si potrebbe però osservare: — Sta bene; c'è fuori di noi qualcosa di reale che è causa eccitatrice delle nostre idee. Ma così non è ancora provato che tale causa sia una pluralità di sostanze finite (i corpi materiali). Potrebbe darsi benissimo che, come sostiene il Berkeley, tutte le nostre idee fossero opera di una sola sostanza esterna, spirituale, infinita (Dio), agente sul nostro spirito. Allora il mondo materiale esterno diverrebbe una fantasmagoria illusoria.

Ma, risponde il Romagnosi, prima di tutto non si richiede una forza infinita per determinare una forza finita: dunque dalla natura delle mie sensazioni non posso con necessità concludere che esse derivino immediatamente da una sostanza infinita. Di più, la natura avventizia e contingente delle mie sensazioni mi avverte d'una natura simile dell'azione che le produce: dunque io devo concludere che la causa determinante delle mie sensazioni è av-

---

(1) *Ricerche sulla validità dei giudicii* etc., Parte III, Sez. I, Cap. II e III; *Che cos'è la mente sana?* Parte I, Cap. V. Si noti che il Romagnosi riteneva insufficiente la dimostrazione data dal Tracy dell'esistenza degli oggetti esterni; giacchè « col dare la genesi della credenza dell'esistenza delle cose esterne, come fecero Condillac e Destutt de Tracy, altro non si fa che indicare l'*origine* di un giudizio e non la *verità* di questo giudizio » (*Esposizione storico-critica del Kantismo*, § 260). Ma mi pare ch'egli qui esageri. Il Tracy, come ha ben detto il Ferrari (*Op. cit.*, pag. 120), ha cercato non l'origine storica, ma la dimostrazione logica dell'esistere degli oggetti esterni, fondata su principî razionali; e anche il Romagnosi non fa che mostrare per quali ragioni o principî il soggetto *debba ammettere* qualcosa di esterno; dunque anche lui non fa che indicare la genesi logica della credenza negli oggetti esterni. Nè mi sembra che ci sia bisogno d'altro. Del resto, come abbiamo visto, il Tracy in questo punto non ripete la dimostrazione condillachiana; va oltre. Quindi l'obiezione riguarda, se mai, il Condillac. Piuttosto il Tracy, dopo aver dimostrato l'esistenza degli oggetti esterni, va a cadere in un idealismo fenomenistico. Qui è il punto debole della sua dottrina, e, come vedremo, sarà il punto debole anche della filosofia del Romagnosi.

ventizia e contingente. Ma poi, Berkeley e i suoi seguaci non possono certo negare le azioni volontarie dell'uomo sul mondo esterno; devono dunque riconoscere in noi una forza alla quale obbedisce l'esterno. Ora, se s'ammette, com'essi fanno, che gli enti esteriori sono illusioni e che noi in realtà siamo in rapporto solo con la potenza infinita, bisogna concludere che la forza nostra finita sia capace di far obbedire a sè stessa questa potenza infinita, la quale d'altra parte è l'unica autrice delle nostre azioni. Ora, com'è mai possibile che una forza infinitamente piccola faccia obbedire a sè stessa una forza infinitamente grande, che, nello stesso tempo, è il suo fondamento? Ciò è assurdo. Dunque siamo costretti ad ammettere una *pluralità* di enti esterni e l'azione loro sul nostro interno (1).

Questa dimostrazione dell'esistenza del mondo esteriore, chi ben consideri, è fondata sul principio di causa, in quanto che bisogna o dire che il sorgere della prima idea e delle successive nell'animo nostro non ha una causa (e allora si viola il principio di causa) o riconoscere (seguendo appunto il detto principio) che, giacchè non può avere tale causa nell'Io, l'ha nel mondo esterno *(pluralità di esseri finiti)* (2). Ma che valore ha il principio di causa? Esso per il Romagnosi è una forma particolare del principio di contradizione (3); e, giacchè questo è per lui la verità

---

(1) *Che cos'è la mente sana?* Parte I, Cap. VII, §§ 36-38.

(2) *Op. cit.*, Parte I, Cap. V, § 26.

(3) *Op. cit.*, luogo citato. Vedi anche *Dell'uso della dottrina della ragione*, § 475, e *Vedute fondamentali*, Libro II, Cap. I, §§ 736 e 737 (« Dato un atto e un fatto che attualmente esiste e che prima non esisteva, ne segue per ciò stesso che prima poteva realmente esistere e non esistere. Poteva esistere, come lo prova la positiva sua esistenza; poteva non esistere, come lo prova l'anteriore sua non esistenza. Dunque deve esistere *un perchè* dallo stato meramente possibile egli sia passato allo stato reale. Questo *perchè* dicesi *causa*. A cui, come correlativo simultaneo, corrisponde l'effetto, il quale appunto è questo stesso atto o fatto, in quanto l'esistenza di lui viene giudicata *impossibile* senza l'azione di questo *perchè*. Ecco la causalità speculativa, la quale viene dimostrata in forza dello stesso principio di contraddizione e di necessità logica applicato all'origine comunque occulta di un atto o fatto qualunque »). Il Romagnosi non si nasconde le difficoltà sollevate a proposito del principio di causa da Hume. Ma, egli osserva, sia pur vero

assoluta, l'immutabilità logica, il principio primo che domina tanto le verità di ragione, quanto quelle di fatto, anche il principio di causa ha per lui un valore logico assoluto (1).

---

che io non possa, nell'avvenimento che precede, scorgere la causa efficiente di quello che segue; sarà però vero del pari che questa successione costante, che tutti vedono nel mondo, è un fatto positivo. Ora, di questo fatto deve esistere un *perchè*. L'unica difficoltà consiste nel porre il dito sull'autore preciso del fatto positivo. Ma che importa questo? A me basta che la successione sia assicurata da una mano che sta sotto e che fa seguire un fatto ad un altro. Concluderò quindi con rigore logico che l'antecedente sarà per me *segnale* del susseguente, almeno fino a che continuerà lo stato attuale dell'universo, in seno al quale avviene tale successione.

Inoltre il ragionamento di Hume si fonda su un'astrazione puramente dialettica. In esso infatti lo stato delle cose come viene immaginato? Come una pittura immobile e inanimata, incapace di qualunque trasmissione di forza e di qualunque efficienza. Ma le cose in natura non si presentano in questo stato inerte. Quel sasso che veggo fermo, dopo lo vedo in movimento; le foglie di quell'albero, prima immobili, le veggo scuotersi e agitarsi. Qui dunque, rimanendo a considerare lo stesso oggetto, lo vedo cambiar di stato. Ora, in tal caso sorge o no la ricerca d'un perchè? Qui, confrontando i fatti, devo o no uscire dalla sfera delle quiddità per entrare in quella delle causalità? L'argomento di Hume è dunque incompleto e sofistico.

Infine, nessuno può negare che l'uomo è dotato d'un certo grado di energia, per cui è sempre padrone di eccitare le forze della natura. Se dall'esperienza ci risultasse che da certi atti non si producono sempre certi effetti predestinati; se per es., gettato un sasso, accadesse talvolta ch'esso restasse a mezz'aria, l'effetto della caduta non si potrebbe ridurre a legge costante. Del pari, se spingendo di mia volontà una palla di biliardo accadesse talvolta a me e ad altri di restare immobile pur non incontrando ostacolo alcuno, allora non potrei dire che un corpo spinto da una forza per legge di natura si muove sempre; ma, constando il contrario e per giunta in un'azione liberamente predestinata ed effettuata da me con la mia forza voluta, io conchiudo che, sebbene non conosca il nesso fra il mio volere e l'effetto seguito, pure posso assicurare che l'effetto si verificherà finchè l'ordine dell'universo rimarrà così. Basta dunque considerare come *segnale certo* la causa detta da me efficiente, per poter predire gli effetti come se si conoscesse l'intima causalità reale (*Vedute fondamentali*, Libro II, Cap. I, §§ 740-745).

(1) *Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. IV, §§ 655-657; *Della suprema economia*, §§ 106 e 197.

Non è dunque dubbio che non esista una pluralità di sostanze esterne. Ma da ciò segue che noi conosciamo l'essenza di tali sostanze? No. Come giustamente ha detto il Condillac e poi ha ripetuto Kant, sia che col pensiero c'inalziamo fino al cielo, sia che discendiamo fin negli abissi, non usciamo mai fuori di noi stessi (1); noi siamo in rapporto immediato non con gli oggetti esterni, ma sempre con le nostre idee; e solo a traverso queste vediamo gli enti esterni. Come le piante non assimilano se non certi succhi della terra e certi gas dell'aria, così noi non accogliamo se non certe segnature delle cose. Il conoscere si riduce insomma a percepire quanto di *ideabile* c'è nelle cose (l'essere e il fare ideabile, cioè le particolarità di stato e le particolarità d'azione degli oggetti) (2). Del resto non sappiamo nulla. Perciò conosciamo le cose non in sè, ma solo *come ci appaiono a traverso le nostre idee (fenomeni)*. Pretendere di conoscere le cose in sè è un assurdo logico, per ciò stesso che la mia conoscenza è un'azione mia, compiuta dentro di me, un mio modo di esistere, e non una trasfusione sostanziale dell'entità dell'oggetto nella mia intelligenza (3). La verità, dice il Romagnosi, è di solito definita *una conformità dei nostri giudizî con lo stato reale delle cose*. Ma come si deve intendere lo *stato reale* delle cose? O s'intende come una conoscenza degli oggetti qual'è realmente tra-

---

(1) *Suprema economia*, Parte II, Cap. XVI, § 153, e Cap. XX, pag. 547, nota; *Vedute fondamentali*, Libro I, Cap. V, § 666; *Questioni su le apparenze fisiche* etc., § 301; *Indole e generazione naturale dei primitivi concetti matematici*, § 824.

(2) *Che cos'è la mente sana?* Parte II, § 45; *Vedute fondam.*, Libro I, Cap. VI, § 686.

(3) Il Romagnosi distingue (press'a poco come il Bonnet) l'essenza logica dall'essenza reale delle cose. Per essenza logica intende quel complesso d'idee per cui noi ci formiamo il concetto di una cosa in modo da non confonderla con un'altra. *L'essenza reale* invece è per lui quel complesso di qualità sostanziali di una cosa qualunque, anche ignota, senza le quali essa non può realmente esistere in natura. Ora, secondo il Romagnosi, la mente umana può ragionare solo su l'essenze logiche, e trarre la certezza e l'evidenza solo dalla loro considerazione. Così nell'essenza *logica* dei corpi troviamo i caratteri dell'estensione e della solidità; ma nessuno potrà dimostrare mai che questi esistano nei

smessa a noi (o almeno come qualcosa di *conoscibile*), o s'intende come un modo di essere e di fare che sfugge alla nostra facoltà di conoscere. Non c'è via di mezzo. Nel primo caso l'espressione ha un senso ragionevole, e si risolve nel dire che la giustezza dei nostri giudizî consiste nella conformità loro *con lo stato intero della conoscenza a noi realmente trasmessa.* Allora il paragone è stabilito fra due termini conoscibili, poichè è posto fra due stati che possono essere afferrati dalla mente umana, e che esistono nella mente stessa. Ma, se parliamo di un essere e di un fare per noi inafferrabile, o, meglio, non producente impressione alcuna nella mente, che senso si può dare all'espressione *stato reale delle cose?* Io non posso uscire fuori di me stesso. Dunque l'universo, che suppongo esistere, non è, nè può essere, quanto a me, altro che un fenomeno ideale prodotto dentro di me dall'azione determinata dei rapporti reali che passano fra il mio essere pensante e l'universo esteriore.

Nella nostra conoscenza quindi c'è del soggettivo in quanto non solo i rapporti tra i fenomeni sono posti e creati dal soggetto, ma anche in quanto tutto il mondo è rappresentazione del soggetto (1). Così però, si può osservare, non siamo ricaduti in quell'idealismo che si voleva evitare?

Bisogna intendersi, risponde il Romagnosi; in fondo, tutto è idealismo, e tutto, rispetto all'uomo, si conosce e si fa per via del solo idealismo. Fingete pure migliaia di mondi che circondino

---

corpi (nell'essenza *reale*). Lo stesso dicasi della durata. L'estensione e la durata si devono dunque considerare non come qualità o modi di essere proprî e intrinseci delle cose reali esistenti fuori di noi, ma solo come modi d'essere e fatture della nostra mente, provocate dall'azione degli oggetti esterni, che sono in rapporto con noi (*Questioni su le apparenze fisiche* etc., § 305 e 315). Perciò, aggiunge il Romagnosi, « non so comprendere per quale ragione il più celebre metafisico moderno (Locke), avendo negato l'esistenza reale dei colori, dei suoni, dei sapori, degli odori, della durezza, del caldo, del freddo, etc., siasi determinato a lasciare ai corpi la figura, l'estensione e la solidità, quasi che anche sì fatte proprietà non fossero pure nostre idee, e che un'idea nostra potesse divenire proprietà di un ente giudicato composto » (*Ricerche su la validità dei giudicii* etc., Parte III, Sez. I, Cap. VIII, § 711).

(1) *Ricerche sulla validità dei giudicii,* Parte III, Sez. I, Cap. VIII.

l'uomo: sarà sempre vero ch'egli non può nè conoscerli nè operare su di essi se non mediante le idee, giacchè non può in nessun modo uscire fuori di sè stesso. Solo che bisogna distinguere l'idealismo puro, isolato, e l'idealismo associato con la natura esterna; la quale agisce sull'uomo interiore, mentre questo, a sua volta, reagisce su quella. In tal caso io so che esiste qualcosa fuori di me, che esercita un'azione su me; ma io non posso sentire quest'azione che dentro di me. Io sento il *risultato* dell'azione fra il *me* e il *non-me;* ma è impossibile che possa conoscere questo stato di cose reale a guisa dell'originale d'una copia. Perchè le mie idee si potessero considerare come copie degli oggetti esterni, dovrei uscire fuori di me e paragonarle con gli originali. Il che è impossibile; perciò le idee vanno prese semplicemente come *segni* degli oggetti esteriori. Per ben capire come un'idea possa essere un risultato reale e vero senza essere una *copia,* si può considerare il seguente esempio. Nei gabinetti di fisica vi si presenta da una parte una tavola imbrattata di varî colori, nel cui complesso non si scorge nessuna figura d'oggetti famigliari; dall'altra uno specchio cilindrico, nitido. Voi collocate questo cilindro nel mezzo della tavola; ed ecco comparire la figura di un serpente o di un animale o di una siepe etc. Tale immagine esisteva prima nella tavola o nello specchio? No. Da che dunque è derivata? Dai rapporti combinati dell'una e dell'altro. È dunque il risultato dell'azione e reazione reciproca di tutt'e due. Ma questo risultato esprime forse l'essere e il fare proprio della tavola o dello specchio? No.

Del pari, la direzione orizzontale e la verticale ad essa perpendicolare sono diverse fra loro; ma sono così semplici, che non si possono mutare: l'angolo retto, che ne nasce, è immutabile. Tracciate sopra una tavola queste due linee ad angolo retto, e fate muovere un corpo prima secondo l'una, dopo secondo l'altra. Ponete poi questo corpo sull'angolo, e spingetelo simultaneamente secondo le due direzioni: allora si moverà secondo la diagonale. Ma la diagonale non è nè orizzontale nè verticale. Ecco similitudini imperfette che possono far capire come dall'azione e dalla reazione fra il *me* e il *non-me* possa risultare un *che,* il quale non rassomigli nè al *me,* nè al *non-me:* esso sarà *segno* dell'azione reale di tutt'e due; ma è impossibile che rappresenti l'essere e il fare intrinseco dell'uno o dell'altro.

Del resto, quand'anche potessimo giungere a conoscere le cose in sè stesse, e accertarci che i nostri concetti sono rassomiglianti allo stato reale delle cose, che cosa guadagneremmo per il valore delle scienze? Niente, fino a che non ci assicurassimo che per mezzo di queste somiglianze possiamo ragionare e operare sulla natura in modo da ottenerne dell' utile. Ora, per avere tale sicurezza, v' è forse bisogno di conoscere le cose in sè stesse? (1). No. Noi sappiamo che le sensazioni, le idee sono segni reali e naturali, a cui corrispondono in natura cose e modi di essere reali. In tal caso si può ragionare sui segni come sulle esistenze. Infatti, se io, guardando solo lo specchio, e non badando alla tavola dipinta, vedo avvenire qualche cambiamento nella forma e nella posizione delle immagini, posso dire con ragione che esso avvenga nella tavola stessa o in altri oggetti posti di contro, senza ch' io abbia bisogno, per asserir ciò, di guardar la tavola. Ora, si può dire lo stesso delle nostre idee, che sono come le immagini dello specchio. Così, quantunque mi sia ignota la realtà d'una sfera, pure dovrò dire che all'idea ch'io ne ho corrispondono in natura rapporti tali, per cui le proporzioni dal centro alla superficie debbono essere uguali; cosicchè, se, vedo avvenire in essa qualche cambiamento di forma o di relazioni, devo affermare che questo avviene anche nello stato reale delle cose esterne (2). Perciò, agendo sui segni, si agisce sulle cose ignote corrispondenti a tali segni; cosicchè si agisce sulla natura stessa reale e vivente. Allora i giudizî veri di osservazione equivalgono a giudizî reali di fatto; allora il fatto e il vero si possono assumere come equivalenti. Non importa indovinare come il nostro disegno interno si realizzi esternamente. Che danno arreca l' ignorare come si operi la digestione e la nutrizione, quando si conoscono gli alimenti sani e il modo di usarne? Quando so di connettere le idee delle forze nei loro rapporti ben conosciuti e provati, so di architettare con effetto. Questo mi basta (3). Ma, si può osservare, come in tal

---

(1) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. V, § 664 e seg.; *Che cos' è la mente sana?* Parte II, Cap. IX, § 51.

(2) *Ricerche su la validità dei giudicii* etc., Parte III, Sez. I, Cap. X, §§ 735 e 739.

(3) *Che cos' è la mente sana?* Parte I, Cap. VIII, §§ 43 e 44.

caso distingueremo il reale dall'apparente? Ogni sensazione, ogni idea è fenomeno, apparenza; e perciò stesso non ci dice di corrispondere e somigliare allo stato reale delle cose: dunque non è vera; e, siccome noi non possiamo uscire fuori delle nostre idee, nulla è vero, tutto è un inganno. Piano, osserva il Romagnosi. È temerario affermare che l'idea non somigli al reale. Se è impossibile conoscere le cose in sè stesse, segue che s'ignora assolutamente se l'idea sia difforme o conforme al reale, e che non si può nè affermare nè negare tale difformità o conformità. L'affermazione e la negazione sono giudizî di *paragone* fra due termini noti; ma, se ci manca la conoscenza della realtà, a cui riferiamo le apparenze, con qual diritto asseriamo la difformità? Come dire che la tal copia non è conforme al suo originale, se non conosciamo affatto l'originale?

Le affermazioni scettiche sono dunque avventate; noi possiamo dir solo d'avere dinanzi un'apparenza. Questa, se non è copia, sarà sempre qualcosa di determinato e di finito, che si può descrivere nel suo tutto e nelle sue parti, e confrontare con altre idee (apparenze). Non basta. Sappiamo che questa pretesa copia o non copia dev'essere stata prodotta da qualche agente esterno, sia uomo, sia bestia, sia essere inanimato: sicchè si deduce che è effetto di qualcosa di reale. Dunque, pur ignorando se somigli o no a qualcosa di reale, dobbiamo considerarla sempre come risultato dell'azione della sua causa. Nel che non si ha un'illusione, ma una realtà e un segno di realtà; giacchè è vero e indubitabile che si tratta di un effetto reale di una causa reale (1). Dunque, mentre nell'idealismo puro non si può veramente distinguere il

---

(1) *Vedute fondamentali,* Libro II, Cap. IV. Per chiarire come in tal caso non importi che l'essenza dell'oggetto agente sia ignota, il Romagnosi aggiunge: Se un uomo a me sconosciuto mi parla dalla camera vicina a voce alta e intelligibile, potrò io negare l'esistenza di un essere che mi parla, quantunque io non sappia chi egli sia? potrò negare che le parole intese derivano da una potenza che agita l'aria in quella data maniera? La verità della mia percezione, in tal caso, in che consiste? Nel cogliere tutti i suoni trasmessi al mio udito e per me discernibili, e nel considerarli come segni reali, cioè come derivanti veramente da una potenza, sia pure ignota, posta fuori di me (*Esposizione storico-critica del Kantismo,* § 282).

reale dall' immaginario (giacchè in esso tutto è isolato, indipendente dall'esterno e quindi immaginario), invece nell' idealismo associato si può benissimo. In questo il reale è un nostro pensiero accompagnato da un giudizio tacito il quale afferma che sussiste fuori di noi un oggetto ad esso corrispondente; l' immaginario, all' opposto, è un pensiero accompagnato da un tacito giudizio il quale asserisce che fuori di noi non sussiste un oggetto corrispondente. In tal caso la verità oggettiva non proviene da una legge di *somiglianza* fra idee e oggetto, ma da una legge di *corrispondenza* necessaria; essa quindi si risolve sempre nella conformità dei nostri giudizî coi segni reali corrispondenti comunicati dalla natura, sia pure ignota, dell' oggetto (1).

*
* *

Questi sono i risultati dell'analisi dell'uomo interiore *(ideologia)*, la quale per il Romagnosi ha massima importanza (2). Essa però va integrata con la *filosofia civile* (3), giacchè non si può negare l'azione della mente e del cuore dell'uomo collettivo, ossia della società civile, sulla mente e sul cuore dell'individuo. Infatti l'uomo individuo nasce, cresce, vive e muore in seno all'uomo collettivo; le fonti principali delle opinioni vere o false, delle virtù e dei vizî derivano da determinate condizioni di questo uomo collettivo (4). L'individuo nascendo non ha che la capacità ed il germe chiuso dell'intelligenza; egli lo sviluppa in società e per mezzo solo della società (5); nella quale la tradizione non

---

(1) *Dottrina logica del Galluppi*, §§ 352 e 353.

(2) *Che cos' è la mente sana?* § 4. Si noti che anche il Romagnosi, come gl'ideologi francesi, identifica la metafisica con l'ideologia (*Dottrina logica del Galluppi*, § 343).

(3) *Vedute fondamentali*, Libro IV, Cap. XXV, § 1028.

(4) « Nella persona individua di una nazione civile dovete immaginare corpo, anima, vita, funzioni, età, e quindi salute e malattie a somiglianza d'un individuo animale. Territorio, popolazione e governo formano il *corpo* di questa nazione, senza che si possa mai scindere la triplice concorrenza di queste parti. Opinione, beni e forza formano l'*anima* di questa persona » (*Su l'indole e su i fattori dell'incivilimento*, Parte I, Cap. XIII, § 67; *Vedute fondamentali sull'arte logica*, Libro IV, Cap. XII).

(5) *Della definizione dell'uomo*, § 67.

solamente dell'età sua, ma anche di quelle dei suoi antenati lo rende ricco e forte, somministrandogli il linguaggio e tutto il patrimonio ideale cumulato dai contemporanei e dai maggiori suoi; e i risultati delle ricerche scientifiche d'innumerevoli generazioni gl'insegnano com'egli possa attuare i fini della sua volontà. L'individuo isolato è dunque un'astrazione; l'uomo reale è quello civile (1). Perciò la filosofia dell'uomo interiore sarebbe cieca senza quella civile; solo questa è la « piena filosofia »; tant'è vero che, quando studiamo l'uomo nel suo interno (ideologicamente), lo assumiamo come simbolo di tutta la specie, e quel che affermiamo o neghiamo di lui, lo intendiamo applicato anche alla specie (2).

---

(1) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. I, Sez. II, §§ 594, 595, 602, 603, Cap. III, Sez. II, §§ 635-636, Libro II, Cap. VI, § 842, Libro IV, Cap. V, § 984; *Della suprema economia,* §§ 101, 111, 215, 218.

(2) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. II, § 608. A quali risultati conduce, secondo il Romagnosi, lo studio della filosofia civile? Rispondere a questa domanda ci trarrebbe fuori dell'ambito delle ricerche proposteci in questo lavoro. Ricorderemo soltanto che per il Romagnosi la civiltà è un fatto preparato e stimolato, sì, dalla natura, ma non spontaneo, istintivo, giacchè l'uomo è per natura *perfettibile,* ma la perfettibilità è solo una *possibilità,* una *capacità,* non un atto; ci vogliono quindi circostanze speciali perchè la potenza diventi atto (*Su l'indole e su i fattori dell'incivil.,* Introd., § 202; cfr. *Cenni su i limiti e su la direzione degli studî storici,* § 3). Ne volete la prova? Se la civiltà fosse veramente un prodotto istintivo dell'uomo, dovremmo trovarla in qualunque parte del globo abitata; invece vi sono dei popoli che vivono allo stato selvaggio. Non c'è quindi nessun principio psicologico naturale per cui si possa affermare che tutti i popoli diverranno civili, come non c'è nessun principio fisico per cui si possa asserire che ogni bosco da sè stesso si convertirà in campo coltivato. La perfettibilità umana è la capacità d'*apprendere* le condizioni che rendono possibile il vivere sociale (come la capacità d'imparare a leggere, a scrivere etc.). Se queste condizioni non s'imparano, non si sanno. Di più, esse « sono un'*invenzione* pari a quella della scrittura, della stampa, della polvere d'archibuso, dei parafulmini etc. » (*Su l'indole e su i fattori* etc., Parte II, Introduzione). La civiltà è dunque un prodotto della riflessione, della ragione; è una specie di *pedagogia sociale,* un'arte particolare, l'arte di educare i popoli, di svolgere e dirigere l'attività umana in certe direzioni. Quindi, contro il Vico, che faceva dipendere il progresso da un impulso intimo del consorzio sociale, il

*
* *

OSSERVAZIONI. — Il Romagnosi è senza dubbio il maggiore o uno dei maggiori ideologi italiani. La sua vasta mente si rivolse in ideologia sopra tutto al problema della conoscenza, nel quale i risultati delle sue ricerche sono così differenti da quelli dei filosofi francesi iniziatori del movimento filosofico, che il sensismo oramai non si riconosce più. Egli infatti, proseguendo la critica e la riforma del Soave e del Gioia, non solo non si appagò più della semplice analisi, ma ancora mise in evidenza l'attività del soggetto nella conoscenza, e provò che con gli elementi sensoriali sono intimamente connessi elementi intellettivi inesplicabili coll'empirismo rude. Inoltre, dimostrando che dev'esserci qualche

---

Romagnosi sostiene che la civiltà è trasmessa ai popoli da altri popoli (è *dativa*, non *nativa*). Tutti i consorzî inciviliti a noi noti, egli dice, « citano apportatori stranieri del loro incivilimento »; ecco quindi che acquistano grandissima importanza nella storia (anche qui il Romagnosi si oppone al Vico) persone illuminate e geniali come Zoroastro, Confucio, Numa etc. (*temosfori* o apportatori di civiltà), che grandeggiano sulle folle anonime, e, proponendosi con chiara coscienza fini rispondenti alle esigenze della civiltà, conducono le nazioni verso il perfezionamento sociale. Ma, si può osservare, se la civiltà è trasmessa da popolo a popolo, sarà pur dovuta nascere una volta presso qualche paese della Terra, senza essere comunicata da altre genti. Certo, risponde il Romagnosi; ma questo è accaduto una volta sola per circostanze felicissime: è stato come un miracolo, « una scintilla di fuoco », una crisi, che ora non si riscontra più nella storia (*Su l'indole e su i fattori dell'inciv.*, Parte I, Cap. IX, § 46; *Vedute fond.*, Libro IV, Cap. VIII, § 987). Dal suo luogo d'origine la civiltà si diffuse in quelle regioni del globo nelle quali il terreno e il clima la favorivano (vedi per tutta questa parte specialm. *Su l'indole e su i fattori dell'incivil.; Vedute eminenti per amministrare l'economia dell'incivil.; Vedute fondam. sull'arte logica*, Libro IV; *Della ragione civile delle acque*, Ragione dell'opera; *Osservazioni su la Scienza Nuova di Vico; La filosofia di G. D. Romagnosi* a cura di Fr. De Sarlo, Lanciano, Carabba, Introduzione). Secondo il Romagnosi i primi temosfori sarebbero venuti dal centro dell'Asia sulle coste settentrionali dell'Africa, donde traverso il Mediterraneo sarebbero passati in Italia (*Ricerche storiche sull'India antica* etc.; *Esame della storia degli antichi popoli italiani di G. Micali* etc.).

causa oggettiva delle nostre impressioni, cercò di disperdere quel fenomenismo idealistico da cui erano stati irretiti il Condillac e i suoi seguaci. Di più, mostrò l'importanza della sociologia per lo studio dell'uomo; egli è un vero precursore dei moderni sociologi e sostenitori della dottrina della « solidarietà ». Il che prova anche com'egli avesse sempre lo sguardo rivolto alla vita pratica, e rifuggisse dalle scienze di pure astrazioni. Del resto il concetto suo stesso della verità (la quale per lui non è di *rassomiglianza* con l'*essenza* della natura invisibile, ma di *corrispondenza* con l'*azione* di questa natura) è in fondo *prammatistico*. È anzi notevole che precisamente dal punto di vista prammatistico egli cerca d'eliminare il noumeno kantiano come un *caput mortuum*. A lui infatti non importa conoscere le cose in sè stesse; gli basta poter conoscere l'effetto corrispondente all'azione dei corpi sulla nostra sensibilità, e agire sugli esseri esterni *per ottenerne dell'utile;* chè, in tal caso, anche se a noi sfugge l'intima natura loro, le nostre sensazioni non cesseranno perciò di essere un effetto *reale* e *vero* di quell'azione e reazione; e noi non cesseremo d'agire sugli oggetti esterni a traverso i loro segni. Un atteggiamento simile egli assume di fronte al problema del valore del principio di causa.

Che cosa si può osservare a queste sue vedute? Innanzi tutto non mi pare ch'egli dia un'idea chiara, precisa del suo senso logico: lo chiama infatti « facoltà occulta, recondita, ineffabile etc. », quasi si trattasse d'un potere trascendente e misterioso, che sfuggisse all'analisi della mente. Inoltre le idee dei rapporti emananti da esso ora sono presentati come dipendenti (1), ora come indipendenti dai sensi (2). Anche l'espressione *senso logico* è equivoca e impropria; egli non si è ancora liberato del tutto dalla terminologia e dalle idee dei sensisti francesi. Di più, le categorie (idee dei rapporti) sono da lui ritenute soggettive; cosicchè nel suo si-

---

(1) *Vedute fondamentali,* Libro I, Cap. VI, § 684, Libro II, Cap. VI, § 813; *Che cos'è la mente sana?*, Parte II, Cap. X, § 52.

(2) *Discorso sull'indole e generazione naturale dei primitivi concetti matematici,* Cap. XXII, § 866; *Ricerche sulla validità dei giudicii* etc., Parte II, Sez. I, Cap. XVII, § 224; *Che cos'è la mente sana?* Parte II, Cap. IX, § 47.

stema l'oggetto è in certo modo costruito dal soggetto, sia pure al l'occasione delle intuizioni sensoriali. Ed è curioso che, mentre egli combatte Kant per gli *a-priori*, cade in fondo nelle stesse esagerazioni del filosofo di Koenigsberg; chè i rapporti richiedono certo l'attività del soggetto, in quanto che, se non ci fosse una mente che paragonasse gli oggetti ed esplicasse l'attività riferente, i rapporti per noi non ci sarebbero; ma questo non vuol dire che essi siano una creazione arbitraria dell'uomo; il soggetto, secondo le condizioni dell'esperienza e secondo i caratteri degli oggetti, enuncia certi rapporti piuttosto che certi altri (rapporti di causa, d'inerenza etc.); dunque il soggetto nell'applicare l'attività riferente si fonda su circostanze oggettive. Inoltre i rapporti valgono in sè e per sè, indipendentemente dal nostro riconoscimento (due oggetti per es. non cessano d'essere eguali o differenti sol perchè noi non consideriamo la loro uguaglianza o differenza): dunque sono oggettivi.

Infine anche la dimostrazione dell'esistenza di oggetti esterni non mi pare priva di difetti (1). Essa, come s'è visto, è fondata sul principio di causa. Ora, che valore ha questo principio? Secondo il Romagnosi è un'applicazione speciale del principio di contradizione. Ma è noto che il principio di causa è irriducibile a qualsiasi altro, rappresenta un'esigenza della mente ben diversa da quella della mancanza di contradizione; tant'è vero che, come ha ben dimostrato David Hume, data una causa, si può senza contradirsi negare l'effetto o supporne un altro. Se del resto si esamina la prova del Romagnosi, si vede che essa già presuppone il principio di causa: « Dato un atto o un fatto che attualmente esiste, e che prima non esisteva », egli scrive, « ne segue per ciò stesso che prima poteva realmente esistere e non esistere. Poteva esistere, come lo prova la positiva sua esistenza; poteva non esistere, come lo prova l'anteriore sua non esistenza. Dunque deve esistere *un perchè* dallo stato meramente possibile egli sia passato allo stato reale ». Ebbene, tale ragionamento presuppone appunto la verità che si vorrebbe dimostrare *(che ogni effetto ha una causa,*

---

(1) Il Bonnet nel Volume XVIII delle sue *Oeuvres* (*Vue du Leibnitianisme*, pag. 105-106, nota) muove alla monadologia del Leibniz un'obiezione che ricorda questa prova del Romagnosi. Ma il Romagnosi conosceva l'operetta indicata del Bonnet? È difficile. Almeno non la cita mai.

un perchè) (1), giacchè esso si riduce a dire che il nulla non può produrre effetto alcuno: ma questo.... non è altro che il principio di causa. Insomma non si può ammettere un effetto senza causa, ma tale *impossibilità* deriva non dal principio di contradizione, bensì da un principio speciale. Il quale è l'applicazione d'una categoria dell'intelletto, esprime quindi una delle funzioni di quel senso logico che il Romagnosi giustamente considera come l'essenza e la caratteristica della mente umana. Ma il guaio è che il Romagnosi afferma che le funzioni del senso logico sono soggettive; cade quindi nella difficoltà di voler dimostrare l'*esistenza degli oggetti esterni* con un principio *soggettivo:* fonda dunque l'oggettivo sul soggettivo.... Ecco perchè egli, non ostante i suoi sforzi, non s'è mai potuto liberare dall'idealismo; ecco perchè deve concludere: in fondo tutto è idealismo (2).

Questi difetti del resto non scemano l'importanza del sistema del Romagnosi nel movimento degl'ideologi: esso rappresenta sempre un notevolissimo passo innanzi rispetto alle teorie dei filosofi di Francia.

Ci resta infine, anche per il Romagnosi, da esaminare se egli penda al materialismo, come qualcuno (3) ha affermato, o allo spiritualismo, come potrebbe farci credere la sua dimostrazione dell'unità e semplicità dell'Io. Ebbene, è facile vedere che anche lui, come tutti gli altri ideologi, rimane agnostico. Abbiamo infatti già detto che secondo la sua dottrina noi conosciamo non le essenze degli oggetti, ma solo i fenomeni. Egli dice che la sostanza è un *non so che* d'indefinibile, una chimera (4); che noi non possiamo conoscere cosa sia in sè stesso il principio vitale (5)

---

(1) L'aveva già notato il Ferrari (*Op. cit.*, Cap. IX, pag. 121).

(2) Il suo prammatismo poi cade nei difetti e nelle esagerazioni di tutte le forme di prammatismo. Egli dice che non importa sapere come si operi la digestione e la nutrizione quando si conoscono gli alimenti sani e il modo d'usarne. Ma quest'affermazione distrugge tutta la scienza teorica, che pur sussiste ed è il fondamento delle arti pratiche.

(3) Per esempio il Rosmini (*Rinnovamento,* Libro III, Cap. XXXIV, pag. 398-400 della 2ª Ediz.).

(4) *Suprema economia,* Parte II, Cap. XXV.

(5) *Vedute fondamentali,* Libro IV, Cap. V, § 984.

o qualsiasi altra forza della natura (1). Lo stesso dice dell'anima, giacchè noi definiamo l'anima secondo la conoscenza non della sua realtà intima, ma delle sue operazioni da noi conosciute (2); del pari, ignoriamo la natura e il modo del commercio fra anima e corpo (3). Anche la creazione della materia dal nulla gli pare un enigma insolubile (4). « Per la qual cosa », conclude, « lungi d'arrogarci la pretesa di possedere la scienza universale, noi confessiamo d'ignorare non solamente ciò di cui non abbiamo ancora le prove di fatto, ma eziandio fino a qual segno possano essere inoltrate le nostre scoperte. Dunque *provvisorio* viene da noi riguardato lo stato dello scibile umano, e stolida la pretesa di chiunque ci proclama un *non plus ultra* » (5).

CAPITOLO V. — Delfico

Dall'Italia settentrionale passando alla meridionale, dobbiamo subito dire che il movimento filosofico, a causa in parte della mancanza d'unità politica, in parte degli scarsi mezzi d'informazione e di comunicazione, nel Napoletano si svolse quasi del tutto indipendente da quello del Nord della penisola. Esso infatti ebbe origine dal Genovesi e poi si sviluppò a poco a poco fino al Delfico e al Borrelli senza ricevere alcuna efficacia notevole dai filosofi dell'Italia settentrionale. Il Ferri (6) osserva giustamente che tra le due parti della penisola c'erano così pochi rapporti, che era più facile e più sicuro per un Napoletano mantenere, a traverso il mare, una corrispondenza scientifica con sapienti d'altre nazioni che con quelli d'Italia. Tuttavia non bisogna esagerare. La tempesta rivoluzionaria, che sconvolse tutta la patria nostra, produsse un certo rimescolio di uomini delle varie regioni: così il Soave fu sbalestrato a Napoli, il Delfico a S. Marino. Gli stessi Francesi invasori costituivano un legame fra Nord e Sud. Inoltre non

---

(1) *Che cos'è la mente sana?* Parte I, Cap. II, § 11.
(2) *Op. cit.*, ivi. (3) *Op. cit.*, § 33.
(4) *Libertà morale*, Ediz. De Giorgi, pag. 624.
(5) *Suprema economia*, Parte II, Cap. XXVI.
(6) *Op. cit.*, Cap. II, pag. 37.

erano molto rari i viaggi che i dotti del tempo intraprendevano a scopo di studio: così il Delfico viaggiò due volte nell'Italia settentrionale, e vi conobbe varî personaggi; fu anzi in corrispondenza col Soave, col Cicognara, con l'Amoretti, con Gaetano Melzi (1). Lo Spallanzani fu nel Regno delle due Sicilie. Il Leopardi fu a Milano, a Bologna, a Firenze, a Pisa. Quindi non mi pare che, come dice il Ferri, proprio delle barriere separassero allora le provincie meridionali dal centro e dal Nord della penisola.

*
* *

VITA E OPERE (2). — Durante la guerra per la successione d'Austria Carlo di Borbone, re di Napoli, inviò nel 1742 un esercito in soccorso dei Franco-Ispani verso Pesaro. Avendo egli però già sottoscritto un trattato di neutralità, dovette ritirare le sue milizie in seguito alle minacce degl' Inglesi, che mandarono una temibile flotta nel golfo di Napoli. Allora gli Austriaci, comandati dal conte di Lobkowitz, inseguirono l'esercito in ritirata; ma, giunti al Tronto, si diressero verso Roma, pensando che la conquista del regno di Napoli sarebbe stata più facile per quella via. Il Lobkowitz però lasciava al conte di Soro mille micheletti e cinquecento usseri, acciocchè entrasse nel regno per la via di Ascoli Piceno, subito che vedesse gli Abruzzi sguarniti di forze.

---

(1) DELFICO, *Opere compl.*, Teramo, Fabbri, 1901-1904, Vol. IV, pagine 203, 204, 258, 259. Il Delfico leggeva i giornali di Milano (*Opere* citate, Vol. IV, pag. 86).

(2) R. LIBERATORE, *M. Delfico* in *Biografia degli italiani illustri* etc. pubblicata dal De Tipaldo, Vol. II, pag. 328-346; G. CANTALAMESSA-CARBONI, *Sulla vita e sugli scritti del Commendatore Melchiorre de' Marchesi Delfico, commentario,* in *Giornale Arcadico,* Tomo XLV, pagine 156-187; G. PANNELLA, *Brevi cenni storici su la vita e su le opere di M. D.* in *Opere complete* di M. DELFICO, Nuova Ediz. curata dai professori G. Pannella e L. Savorini, Teramo, Fabbri, 1901-1904, Vol. I, pag. V-XXXIII, e Vol. IV, pag. 369 e seg.; N. PALMA, *Storia ecclesiastica e civile della regione più settentrionale del Regno di Napoli detta dagli antichi Praetutium, nei bassi tempi Aprutium,* Nuova Ediz., Teramo, Fabbri, 1890-94, Vol. III, Cap. XCIII e seg., e Vol. V, Sez. III, § VII, pag. 173-184; G. GENTILE, *Op. cit.,* Cap. II.

Infatti il Soro il 7 giugno 1744, passato il confine, venne a Teramo. Melchiorre Delfico nacque appunto in quel tempo (1 agosto 1744) nel Castello di Leognano (1), feudo della famiglia, nella Valle Siciliana (2), da Margherita Civico e da Bernardo, che si erano colà rifugiati all' avanzarsi degli Austriaci. Scacciati questi, la famiglia Delfico tornò a Teramo, sua sede fin da remoti tempi. Ivi Melchiorre, insieme con i suoi due fratelli maggiori Giov. Bernardino e Giov. Filippo, si diede ai primi studî, che compì all'età di undici anni; fu allora mandato a Napoli, all' Università, coi fratelli. Colà ebbe come professore di filosofia il Genovesi (3); ma non potè seguire con assiduità i corsi di studio a causa della sua malferma salute. Tuttavia lavorava da sè, tanto che nel 1768 scrisse due importanti *Memorie* (4), che presentò al ministro Tanucci e a Ferdinando de Leon, avvocato della Corona. Esse furono lodate dal Tanucci e presentate al Sovrano; ma restarono lettera morta negli archivî di Casa Reale.

Intanto Melchiorre Delfico ammalava d' emottisi, e nell' anno 1768 stesso dovette tornare a Teramo. Ivi nel '69 sveste l' abito di chierico, che gli avevano fatto indossare i parenti; nel '74 perde il padre; lavora assiduamente, e pubblica nel '74 stesso il *Saggio filosofico sul matrimonio,* nel '75 gl' *Indizî di morale,* che furono sequestrati sotto i torchi a pag. 240. Negli anni seguenti, per conoscere le condizioni della sua patria e trovare i mezzi atti a migliorarla, compì varî viaggi per la sua provincia, per il Regno di Napoli e per l' Italia tutta (5).

---

(1) Presso il fiume Vomano, che nasce dal Gran Sasso d' Italia e si getta nell'Adriatico.

(2) Si chiama Valle Siciliana tutto il paese montuoso a destra del Vomano. Questa denominazione ricorda la permanenza in quei luoghi dei Siculi, i quali pare siano rimasti colà più di tre secoli, essendo stati cacciati da una specie di confederazione italica più di mille anni prima di Cristo (PALMA, *Op. cit,* Vol. I, pag. 30-31). Ai Siculi successero gli Umbri, poi gli Etruschi, infine i Galli.

(3) Il Delfico chiama il Genovesi « padre e creatore dei nostri ingegni » (*Opere,* Vol. III, pag. 256).

(4) *Intorno ai diritti sovrani di Napoli sulla città di Benevento,* e *Saggio istorico delle ragioni dei Sovrani di Napoli sopra la città di Ascoli d'Abruzzo oggi nella Marca* (in *Rivista Abruzzese,* 1890).

(5) Nell'alta Italia fu nel 1788 e nel 1812. In questi ed in altri viaggi

Come sappiamo, era quello un periodo di riforme per tutti gli Stati d'Europa, dovute specialmente alle opere di pensatori insigni e al risveglio della coscienza popolare, che giunse poi ad abbattere le vecchie forme di società con la rivoluzione. Nel regno di Napoli e di Sicilia, a cui apparteneva il Delfico, era a capo del movimento innovatore il ministro Bernardo Tanucci, che tanto sotto Carlo III di Borbone, quanto sotto Ferdinando IV cercò in ogni modo di migliorare le condizioni pessime del popolo. Melchiorre Delfico, che dal cuore suo buono era spinto a beneficare i concittadini, seguì subito con interesse questa corrente di pensiero e di riforma. Frutti dei suoi viaggi e delle sue meditazioni furono infatti diversi scritti miranti al miglioramento del suo paese (1); i quali lo resero noto ai suoi concittadini, e lo fecero nominare, dal Re, Assessore militare della provincia di Teramo prima, e poi membro della seconda deputazione destinata a un più efficace sollievo delle Calabrie percosse nel 1783 dal terremoto.

Intanto scoppiò in Francia la rivoluzione, che rese i realisti diffidenti delle riforme e delle proposte degli uomini colti (2);

---

conobbe il Mascheroni, lo Spallanzani, il Volta, il Filangieri, il Beccaria, il Parini, il Soave, i due Verri, l'Alfieri, lo Zimmermann, lo Scarpa e altri.

(1) *Discorso sullo stabilimento della milizia provinciale* (Napoli, Porcelli, 1782); *Memoria sulla coltivazione del riso comune in provincia di Teramo* (Napoli, Porcelli, 1783); *Elogio del Marchese D. Francescantonio Grimaldi* (Napoli, Orsino, 1784); *Memoria sul tribunale della grascia e sulle leggi economiche nelle provincie confinanti del regno* (Napoli, Porcelli, 1785); *Memoria sulla necessità di rendere uniformi i pesi e le misure del regno* (Napoli, Porcelli, 1787); *Memoria su' regii stucchi, o sia su la servitù dei pascoli invernali nelle provincie marittime degli Apruzzi* (Napoli, 1787); *Discorso sul tavoliere di Puglia e su la necessità di abolire il sistema doganale presente e non darsi luogo ad alcuna temporanea riforma* (Napoli, 1788); *Riflessioni su la vendita dei feudi umiliate a S. R. M.* (Napoli, Porcelli, 1790); *Lettera a Sua Eccellenza il Signor Duca di Cantalupo Intendente generale dei reali Stati allodiali su i feudi devoluti* (Napoli, 1795); un *Discorso* sull'abolizione della pena di morte (inedito).

(2) « Esposti più d'ogni altro all'ira del Governo e alle trame delle spie erano i dotti ed i sapienti, per la fallace opinione che il rivolgimento francese fosse opera della filosofia e dei libri, più che dei bisogni e del secolo.... I libri del Filangieri furono sbanditi, e in Sicilia bruciati;

cosicchè nacque un dissidio fra i conservatori e gl' innovatori, il quale procurò fastidî e accuse a Melchiorre Delfico, nemico aperto del vecchiume e dei pregiudizî (1); tanto che nel '98, quando i Francesi erano già ad Ascoli Piceno, e avevano proclamata la repubblica, egli e tutti di sua famiglia, accusati di tener mano con i repubblicani e di tendere a rovesciare il trono di Napoli, furono tenuti prigioni nel proprio palazzo, con cancellate di ferro alle finestre e guardie al portone. All' avvicinarsi dei Francesi i Delfico furono liberi; Melchiorre, chiamato dal Goudar, comandante degli Abruzzi, a Pescara, fu nominato presidente dell'alto Consiglio che governava tutt' e tre le provincie abruzzesi; e a Napoli fu nominato, insieme col Pagano, col Cirillo etc. (2), membro prima del Corpo Legislativo, poi del Direttorio. Egli andò a Pescara a far parte del governo repubblicano, ma, con dispiacere dei patriotti, non a Napoli; anzi, ritiratisi i Francesi, e sciolto il governo provvisorio, egli, per fuggire i torbidi e i pericoli del Regno (3), nel maggio del 1799, col nome di Carlo Cauti, riparò, con due parenti, per mare, sul monte Titano, a S. Marino, dove scrisse l' opera sua più famosa: la storia della piccola ma « inconcussa » repubblica (4), di cui fu nominato cittadino onorario. Là rimase sei anni, pur uscendone talvolta, per varî motivi (5),

---

il Pagano, il Cirillo, il Delfico, il Conforti erano mal visti e spiati ». COLLETTA, *Storia del Reame di Napoli*, Libro III, § II.

(1) Sono di questo tempo le *Ricerche sul vero carattere della giurisprudenza romana e dei suoi cultori* (Napoli, Porcelli, 1791), che cercarono di mostrare, contro l' opinione dei contemporanei, lo scarso valore della giurisprudenza e della civiltà romana in genere.

(2) Cfr. M. GIOIA, *Opere minori*, Vol. XIII, pag. 260.

(3) In questo periodo di convulsioni sociali andò disperso e perduto a Pescara il museo numismatico raccolto dalla famiglia Delfico, ricchissimo principalmente di monete attestanti l'antichissima floridezza italiana nei tempi anteriori alla civiltà di Roma.

(4) *Memorie storiche della Repubblica di S. Marino*, Milano, Francesco Sonzogno, 1804.

(5) Una volta per stampare le *Memorie della Repubblica di S. Marino*, un' altra per pubblicare a Forlì i *Pensieri su l' istoria e su la incertezza ed inutilità della medesima* (Forlì, Reveri e Casali, 1806), che fecero molto chiasso. Nel 1805 a Milano stampò anche una *Memoria*

e ne partì il 1806, quando fu chiamato a Napoli da Giuseppe Bonaparte, che lo nominò Consigliere di Stato e per qualche mese anche Ministro dell'Interno. Dal 1806 al 1815 tenne altri ufficî, e propose molte riforme sull'istruzione pubblica, sull'organizzazione dei tribunali, sul catasto etc. (1). Parecchie istituzioni utili e benefiche, come il manicomio d'Aversa, dovettero a lui la loro nascita. L'attività sua lo rese caro ai Bonaparte: Giuseppe lo nominò commendatore dell'ordine delle due Sicilie, e il Murat barone.

Nel 1813 una caduta causatagli, nell'uscire da palazzo reale, dall'urto d'una carrozza, per cui si ruppe il collo d'un femore e rimase zoppo per tutta la vita, l'obbligò a stare in riposo a casa per molti mesi, cosicchè dovette tenersi lontano dalla politica, e quindi non prese parte, forse con sua sodisfazione, nè alla nuova alleanza stretta dal Murat con l'Austria dopo la campagna di Russia, nè alla capitolazione di lui. La malattia non lo distolse però dagli studî. Ascritto all'Accademia di Archeologia Ercolanese, alla Pontaniana, all'Istituto d'incoraggiamento e all'Accademia delle scienze, di cui fu più volte presidente, lesse in questa, nella riunione del 17 febbraio 1813, le *Ricerche sulla sensibilità imitativa considerata come il principio fisico della sociabilità della specie e del civilizzamento dei popoli e delle nazioni* (2), e, l'anno seguente, la prima parte della *Memoria su la perfettibilità organica, considerata come il principio fisico dell'educazione* (3). L'indipendenza d'azione da lui mantenuta rispetto al Murat gli rese

---

sulla libertà del commercio (nella Collezione degli scrittori classici italiani di economia politica, edita dal Custodi, parte moderna, Vol. XXXIX) scritta in occasione d'un concorso bandito dall'Accademia di Padova. Nel 1804 fu al Delfico offerta la cattedra di storia e diplomazia dell'Università di Bologna; ma egli non l'accettò.

(1) Di questo tempo sono i *Pensieri sopra alcuni articoli relativi all'organizzazione dei tribunali* (Napoli, Stamperia reale, 1808), la *Memoria sulla tassa fondiaria del 1808* (pubblicata nella *Rivista Abruzzese*, Fasc. V-VI, Anno II), le *Osservazioni su di un progetto d'istruzione pubblica - Discorso* (pubblicato in *Rivista Abruzzese*, Anno II, Fasc. IX e X).

(2) Pubb. nel I Volume degli *Atti della R. Accademia delle scienze* (Napoli, Stamperia reale, 1819, pag. 343-376).

(3) Anche questa nel Volume di *Atti* citato (pag. 377-415).

possibile di essere fra quelli che, aspirando all'unità nazionale, il 19 maggio 1814 offrirono la corona d'Italia a Napoleone nell'isola d'Elba. Anzi la relazione intorno alle tendenze politiche dei principali Stati d'Italia è attribuita in massima parte a lui (1).

Tornati i Borboni sul trono di Napoli il 1815, il Delfico si ritrasse dalla vita politica. Non ebbe però noie per la sua attività politica passata; chè troppo era stimato. Ricevè anzi settecento lire mensili come pensione di Consigliere di Stato e come stipendio di presidente della commissione creata per riordinare gli archivi del regno. Potè così lavorare in pace e pubblicare vari scritti importanti, tra cui la *Seconda memoria su la perfettibilità organica* (2) e le *Nuove ricerche sul Bello* (Napoli, Nobile, 1815) (3).

Nella primavera del 1820 tornò a Teramo, lietamente accolto. Ma nell'estate dello stesso anno ne ripartì per Napoli a favorirvi la proclamazione del governo costituzionale. Nel settembre del 1820 fu eletto deputato a Teramo e a Napoli; optò per quest'ultimo collegio; e il 9 luglio fu nominato da Ferdinando I uno dei quindici componenti la giunta provvisoria che rappresentava il Parlamento prima della convocazione di questi. Sede al Parlamento, ma per breve tempo, chè per motivi di salute il 17 ottobre si dimise da deputato. Tornò quindi alla vita tranquilla (4); ma

---

(1) Vedila in *Opere complete* (ediz. cit.), Vol. IV, pag. 325-333.

(2) Letta il 6 Luglio 1816 nella Regale Accademia delle scienze di Napoli e pubblicata, con la prima, negli Atti della medesima, Vol. I, pag. 417-445.

(3) Sono anche di questo periodo di tempo i seguenti scritti: *Lettera al Chiar.mo Signor Abate D. Gaspare Selvaggi sulla tragedia* (pubbl. nel *Giornale Enciclopedico* di Napoli, Anno XII, N. 1815): *Sull'imputabilità del sordomuto - Lettera a Pasquale Liberatore*, Teramo, 2 febb. 1816 (pubblicata nel *Giornale Abruzzese di scienze, lettere ed arti* di Chieti, N. XVI, aprile 1838); *Ragionamento sulle carestie*, letto nell'Accademia delle Scienze il 1° Dicembre 1818 e pubblicato nel II Vol. degli Atti della medesima a Napoli, il 1825.

(4) Tuttavia non potè trattenersi dal difendere i Ministri che il 7 dicembre 1820 recarono al Parlamento il messaggio regio e due dei quali furono posti in stato d'accusa; scrisse a tal fine nel *Giornale Costituzionale*, il 23 dicembre, un articolo intitolato *Pochi cenni su l'accusa de' Ministri.*

con dolore vide la caduta del governo costituzionale e il ritorno della monarchia assoluta. Fu a Torre del Greco, poi a Teramo, indi a Napoli, infine il 1823 di nuovo a Teramo, donde non uscì più (1). Sebbene vecchio, non rimase in ozio neppure allora; passò gli ultimi anni di sua vita in opere benefiche e in dotti studî (2). Colpito d'apoplessia, amorevolmente assistito dagli amici e dai parenti, spirò il 2 giugno 1835. Lasciò scritto nel testamento che gli fossero celebrati funerali semplici, senza pompa alcuna. Oggi il Convitto Nazionale e il Liceo di Teramo s'intitolano da lui; e un busto di marmo dello scultore Pagliaccetti, collocato su per la scalinata che conduce alle scuole classiche, ricorda agli studenti abruzzesi la vita luminosa del loro illustre concittadino tutta tesa alla ricerca del vero e al bene così della patria come del genere umano.

---

(1) Lasciò a Napoli ottima memoria di sè e una preziosa raccolta di edizioni del primo secolo della stampa da lui riunite a gran fatica nel corso di molti anni.

(2) Sono degli ultimi anni i seguenti scritti: *Proposta di alcuni mezzi economici per supplire agli attuali bisogni dello Stato* (marzo 1822, pubblicata in *Rivista Abruzzese,* Anno II, Fasc. VII); *Dell' importanza di far precedere le cognizioni fisiologiche allo studio della filosofia intellettuale* (Discorso tenuto nella Reale Accademia di Napoli il 1823; pubblicato nella *Rivista Abruzzese,* Anno II, Fasc. I e II); *Della antica numismatica della città di Atri nel Piceno con discorso preliminare su le origini italiche dei Pelasgi e dei Tirreni* (Teramo, Angeletti, 1824); *Breve cenno sul porto di Pescara,* Pescara, 1825 (pubbl. in *Rivista Abruz.,* Anno III, Fasc. IX); *Della antica numismatica della città di Atri con alcuni opuscoli su le origini italiche - Schiarimenti al Museo e lettera al Conte G. Zurlo su le antiche ghiande missili di piombo* (Napoli, Angelo Trani, 1826); *Della preferenza dei sessi* (Siena, Pazzini, 1829); *Lettera all'autore delle Memorie intorno i letterati e gli artisti ascolani* (Ascoli, Cardi, 1830); *La fiera franca in Pescara* (in *Giornale abruzzese* di Chieti, 1838, num. XIV e XVI); *Espressioni della particolar riconoscenza della provincia e città di Teramo dovuta alla memoria dell' immortal Ferdinando I* (negli *Annali civili del Regno delle due Sicilie,* Vol. II, 1833). Questi scritti e quasi tutti quelli precedentemente citati si trovano nelle *Opere complete.* Ad essi bisogna aggiungere un *Discorso su le favole esopiane* premesso agli *Apologhi* di A. Lulli e pubblicato in parte da C. Campana nell'opuscolo *Delle scienze*

*
* *

IL DELFICO E GL'IDEOLOGI. — Su Melchiorre Delfico ha esercitato grande efficacia tutto il movimento filosofico francese del secolo XVIII, ch'egli conosce assai bene. Lo avvicina agli enciclopedisti l'eudemonismo, l'amore per le riforme, la lotta contro i pregiudizî. Si capisce quindi come le sue opere dovessero assumere un carattere eminentemente pratico. Secondo lui « non sono le idee astratte e le sublimi nozioni che possono far meritare il titolo rispettabile di filosofo. Se la virtù non è posta in azione, se le grandi idee non diventano di qualche uso, se la fiaccola s'asconde sotto il moggio, non solo si è in colpa, ma si è reo di lesa umanità, colpa che meriterebbe maggior castigo che

---

e delle lettere in Teramo sullo scorcio del sec. XVIII; lo scritto *Della solitudine*, pubblicato nel *Giornale Abruzzese*, 1840, XV, pag. 114-144; e una raccolta di pensieri pubblicata dopo la morte del Delfico dal Conte di Longano, Gregorio De Filippis, a Napoli, il 1841, col titolo seguente: *La Delficina, o sia raccolta di pensieri di Melchiorre Delfico sopra svariati argomenti, rinvenuta fra gli scritti postumi di lui, con un discorso e alcune note dell'editore* (ripubblicata nelle *Opere complete*, pag. 379-395 del Vol. IV). Alcuni manoscritti che furono affidati a Luigi Dragonetti (DELFICO, *Opere*, Vol. IV, pag. 77 e 99-91; sul Dragonetti vedi GENTILE, *Op. cit.*, pag. 196-98 e 276-79) per l'ultima revisione e che si conservano nella Biblioteca della famiglia Delfico non sono stati pubblicati, perchè secondo gli editori non sono che un rifacimento d'idee già espresse dall'autore. È anche notevole l'epistolario, edito in parte nelle *Opere complete* (Vol. IV); il quale contiene la corrispondenza del Delfico con Pasquale Borrelli, con Cataldo Jannelli, con Destutt de Tracy, con lo Spallanzani, col Filangieri, col Soave, col Dragonetti etc. Merita di esser ricordata anche una memoria letta il 1819 all'Accademia delle scienze e intitolata *Pochi cenni su i veri fondamenti delle scienze morali*, la quale rimase inedita, ma ispirò, secondo quanto dice il Delfico stesso (*Opere*, Vol. IV, pag. 56), l'*Essai philosophique sur les phénomènes de la vie* (Parigi, 1819) del MORGAN, medico e filosofo inglese. Sono rimasti inediti anche gli scritti filosofici seguenti: *Sulle origini ed i progressi delle società, ossia Saggio filosofico sulla storia del genere umano*, e *Osservazioni sopra alcune dottrine politiche del Segretario fiorentino.*

il disprezzo e l'oblìo » (1). Tutte le ricerche, arti e scienze che non siano dirette a rendere gli uomini felici, devono secondo lui esser bandite dalla cultura umana (2); poichè non vi può esser nulla di più importante che lo stabilire la felicità della specie (3).

Evidente più che in qualsiasi altro scrittore è in lui l'antistoricismo. Piuttosto che invidiare ed ammirare gli antichi, egli scrive, piuttosto che aspirare tutto giorno ad imitarli, onoriamoli di uno sguardo di compatimento se furono più lontani di noi dal conoscere i veri principî della civiltà (4). Per lui la lotta contro « l'immenso ammasso de' pregiudizî e degli errori, retaggio della primordiale ignoranza », così bene iniziata dalla libera ragione nel secolo XVII e XVIII, non era ancora finita. Falsi numi tenevano ancora sedi ed altari nel « tempio della sapienza » (5). Perciò egli scrisse contro la credenza nell'importanza della giurisprudenza romana e nella grandezza del popolo romano, il quale chiamò abominevole e feroce (6), contro gli assertori dell'utilità dello studio della storia (7), contro i vecchi metafisici, che si fondavano su ipotesi vaghe. Lo accosta agli analisti in genere il ricercare l'origine delle idee (8), lo scomporre il complesso psichico nel semplice (9), l'accettare la dottrina che tutte le cognizioni siano

---

(1) *Elogio del March. Grimaldi* in *Opere complete,* Vol. III, pag. 244.

(2) *Delficina,* §§ LIII, XCVI, CVI.

(3) *Memoria su la perfettibilità organica* in *Opere complete,* Vol. III, pag. 503.

(4) *Delficina,* §§ V e VII.

(5) *Pensieri su l'istoria,* Prefazione (*Opere complete,* Vol. II, pag. 13).

(6) *Ricerche sul vero carattere della giurisprudenza romana e de' suoi cultori* (*Opere complete,* Vol. I, pag. 90 e seg.).

(7) *Pensieri su l'istoria, Opere,* Vol. II. Per le critiche mosse al Delfico per questo riguardo (tra le quali sono molto importanti quelle di Cataldo Jannelli) vedi GENTILE, *Op. cit.,* pag. 66-70. Per l'antistoricismo dei filosofi francesi vedi I Vol. di questa mia opera, pag. 29-30. Il Delfico cita (*Pensieri su l'istoria,* Cap. III) il Volney; ma secondo lui questi non è andato sino in fondo nella critica della storia; egli va oltre il filosofo francese, che aveva sostenuto l'utilità della storia per la vita politica.

(8) *Indizî di morale,* spec. § 3 (*Opere,* Vol. I, pag. 1-85), e *Nuove ricerche sul Bello,* spec. Cap. I (*Opere,* Vol. II, pag. 85-294).

(9) *Indizî di morale,* Parte I, § I, pag. 8. Vedi anche *Nuove ricerche sul Bello,* Discorso preliminare.

un prodotto della sensibilità (1), l'uso d'un metodo piano e semplice (analisi), fondato sull'esperienza. Lasciò scritto che, nell'adolescenza avendogli la fortuna fatto pervenire nelle mani le immortali opere del Locke e del Condillac, parve che il suo spirito prendesse « una nuova modificazione ed un gusto particolare pei morali sentimenti » (2); in una lettera al Dragonetti dichiarò: « Dopochè il mio spirito soffrì la modificazione dal *Trattato delle sensazioni,* non l'ho turbato più, perchè mi vi sono trovato comodo, non trascurando però le successive osservazioni le quali hanno potuto migliorarlo »; e tutte le volte che gli si presenta l'occasione fa l'elogio del Locke, del Condillac, del Bonnet, del Tracy (3).

Ma la maggiore efficacia esercitarono su lui il Condorcet e il Cabanis. Al Condorcet infatti si riconnette per il concetto della perfettibilità della specie umana, che, come vedremo, ha per lui tanta importanza; al Cabanis deve le principali sue idee filosofiche. E lo confessa: infatti, sebbene nelle sue prime opere critichi la teoria del Condorcet, che, secondo lui, fu fissata e difesa dallo scrittore francese « in un ondeggiamento dello spirito fra lo stato di entusiasmo e di ragione » (4), pure finisce coll'accet-

---

(1) *Dell'importanza di far precedere le cognizioni fisiologiche allo studio della filosofia* (*Opere,* Vol. III, pag. 570). Si noti che negl'*Indizî di morale* (Parte II, § II, pag. 55) egli afferma che il giudizio è qualcosa di più della sensazione, e che noi siamo attivi giudicando e passivi nel sentire. Tuttavia non fa dell'attività giudicatrice una funzione a sè, diversa dalla sensibilità, ma la considera piuttosto come *una specie di sensibilità,* che chiama *sensibilità riflessa* (vedi *Op. cit.,* l. c., pag. 56).

(2) PANNELLA, *Brevi cenni* etc., pag. IX.

(3) Vedi *Nuove ricerche sul Bello,* Discorso preliminare, pag. 194; *Delficina,* § LVI; *Della importanza di far precedere* etc., pag. 582. Per la lettera al Dragonetti vedi *Opere,* Vol. IV, pag. 54.

(4) *Pensieri su l'istoria,* Cap. III (pag. 106 del II Vol. delle *Opere complete*). La dottrina della perfettibilità della specie, di cui, come scrive il CONDORCET stesso (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'ésprit humain,* Paris, Librairie de la Bibl. nat., 1897, Tome II, pag. 15), furono i primi e più illustri apostoli il Turgot, il Price e il Priestley, fu dal CONDORCET abbozzata nella *Vie de M. Turgot* (Londres, 1786) e fissata poi nell'*Esquisse* (pubbl. il 1795), in cui, considerata con uno sguardo vasto e sintetico la storia della cultura umana a traverso nove periodi, il Condorcet ne ricava la legge della perfettibilità indefinita, e

tarla (1); quanto al Cabanis, lo chiama « il maggior filosofo forse che abbia avuto la facoltà medica da Ippocrate ai nostri tempi », e scrive che le sue proprie idee non sono che uno sviluppo di quelle del filosofo francese (2).

Vediamo dunque come il Delfico applicò e svolse il pensiero del Cabanis.

*
* *

Innanzi tutto il Delfico, al pari del Cabanis, crede nella necessità di far precedere le cognizioni fisiologiche allo studio della filosofia intellettuale. Il Cabanis afferma che lo studio parallelo dell' organismo e della psiche deve iniziare il nuovo metodo, che

---

cerca anche di stabilire i probabili progressi futuri (decimo periodo) dello spirito, che, secondo lui, consisteranno specialmente nella distruzione dell'ineguaglianza fra le nazioni, nel diffondersi dell'uguaglianza nei popoli singoli, e nel perfezionamento psichico e corporeo dell'uomo.

(1) L' idea della perfettibilità della specie da prima oscillò un po' vaga dinanzi alla mente del Delfico. Nelle *Memorie storiche della Repubblica di S. Marino* (Conclusione) suscitò in lui de' dubbi. Nei *Pensieri su l' istoria* (Cap. III) gli apparve come capace d' « incontrare molte difficoltà o distinzioni ». Infine, dopo la lettura dei *Rapports* del Cabanis, fu da lui accettata senza incertezze come perfettibilità *organica* e quindi (per il rapporto tra fisi e psiche) anche *psichica.*

(2) *Ricerche su la sensibilità imitativa considerata come il principio fisico della sociabilità della specie e del civilizzamento dei popoli e delle nazioni,* Parte I, pag. 481 del Vol. III delle *Opere.* Si noti anche l' asserzione del Delfico « che l' uomo non è una statua, una macchina, ma un essere vivente la cui forza sensoria ora attiva, ora passiva ci si manifesta in una moltiplicità di fenomeni » (*Nuove ricerche sul Bello,* Cap. I, pag. 209): la quale ricorda la critica mossa dal Cabanis alla teoria del Condillac. Si badi anche all' insistere che fa il Delfico, come il Cabanis, sulla sensibilità interna (*Ricerche su la sensibilità imitativa,* Parte I, pag. 473; *Nuove ricerche sul Bello,* Cap. I, pag. 203, etc.). Si noti infine che il Delfico, al pari del Cabanis, accettò, nelle *Memorie storiche della Rep. di S. Marino* (1804), Cap. IX, la così detta teoria del clima. Tuttavia aveva respinta questa nelle *Ricerche sul vero carattere della giurispr. romana* (1791), e tornò poi a respingerla nei *Pensieri su l' istoria;* ma dovette infine riavvicinarlo ad essa la lettura dei *Rapports* del Cabanis.

renderà positive, di fantastiche che erano, le scienze morali. Il Delfico (1) ritiene che lo studio dei fatti fisiologici possa divenire la base reale che, dando unità alle varie dottrine, ponga fine alla lotta delle sette filosofiche (2), e renda efficace l'educazione e l'istruzione pubblica, suggerendo regole positive sull'esercizio delle nostre facoltà psichiche (3).

Ma il Delfico trae i principî stessi delle sue ricerche dalla dottrina del Cabanis. Per il quale legge degli esseri viventi è l'attrazione organica; perciò la simpatia diviene per lui l'istinto fondamentale della vita, la vita stessa, e, siccome con le tendenze simpatetiche si confonde l'imitazione, questa pure ha suo fondamento nell'attrazione organica: è quindi fenomeno generale degli esseri viventi, e ha importanza specialmente per l'educazione e la perfettibilità dell'uomo (4). Ecco il punto della dottrina del Cabanis che è sviluppato dal Delfico. Il quale comincia dall'osservare (5) che i filosofi non hanno abbastanza considerato il fenomeno dell'imitazione nell'origine sua, per vedere se esso abbia organi particolari o particolarmente addetti al suo esercizio, e una sede speciale. Ora, sebbene nè gli studiosi delle funzioni dell'organismo umano, nè gli accurati indagatori delle sue parti ci abbiano potuto indicare un organo particolarmente addetto alla sensibilità imitativa, pure dalla costante osservazione si può facilmente rilevare che, oltre il sistema nervoso, in cui essa deve avere un centro particolare, due degli organi esteriori dei sensi sono suoi strumenti principali: quello dell'udito e quello della vista. Appunto mediante questi organi si manifestano i primi atti dell'imitazione; e da essi dipende in gran parte l'ulteriore svolgimento di tale facoltà. Cosicchè, derivando l'imitazione da disposizioni fisiche dell'organismo che ne rendono necessarî gli effetti, l'uomo è imitatore come è veggente: cioè, ricevendo date impressioni per i sensi dell'udito e della vista, deve avere nella sua macchina analoghi

---

(1) *Della importanza di far precedere le cognizioni fisiologiche* etc. pag. 567-588.

(2) *Op. cit.*, pag. 574 e seg. (3) *Op. cit.*, pag. 583.

(4) Vedi Vol. I di questa mia opera, pag. 194-201.

(5) Vedi per tutta questa parte le *Ricerche su la sensibilità imitativa* etc., Parte I, pag. 473 e seg.

movimenti e modificazioni corrispondenti alle impressioni ricevute. Perciò fin dai più antichi tempi i primi conoscitori dell'uomo (Aristotele per es.) lo chiamarono un *animale imitatore:* quasi che questa qualità o condizione fosse la più caratteristica e costitutiva dell'essere suo (1).

Gli atti imitativi talvolta sono volontarî, tal'altra sono involontarî o restano in uno stato intermedio fra gl'istintivi e i volontarî. Come mai in vero poter vedere l'azione della volontà nello sbadiglio che si comunica agli astanti, nel riso che si ripete senza causa, nel sorriso imitativo dei bambini, nelle convulsioni che si propagano per effetto solo dell'impressione ricevuta pel senso della vista? Di più, i medici conoscono uno stato di sì alterata sensibilità imitativa, in cui il paziente con disgusto e dolore e contro sua volontà si sente forzato ad imitare e ripetere tutti gli atti che vede compiere; e non trova altro modo di riposo che il sottrarsi alla vista di sì forti impressioni. Tutto sembra dunque provare evidentemente non solo che l'imitazione abbia i suoi organi speciali, ma ancora che tali movimenti si compiano pur nel silenzio della volontà. Data questa capacità importantissima dell'uomo, se ne devono avere molte manifestazioni mediante gli organi detti (vista e udito). Le più importanti si riscontrano:

1° *nel linguaggio* (per mezzo dell'udito). Infatti l'origine prima del linguaggio si ha nell'onomatopea, cioè nel ripetere con suoni articolati le impressioni e sensazioni ricevute per l'organo dell'udito: dunque in un'imitazione dettata dalla natura (2). I primi uomini in vero crearono il linguaggio imitando con la voce il

---

(1) Prima del Delfico in Italia avevano parlato dell'imitazione il FILANGIERI (nel Tomo IV della *Scienza della legislazione*, pag. 69) e MARIO PAGANO nel discorso *Sull'origine e natura della poesia* (*Saggi politici*, Napoli, 1783-85, Vol. I, Append. al Saggio I).

(2) *Ricerche su la sensibilità imitativa*, Parte I, pag. 474. L'onomatopea era comunemente invocata dagl'ideologi italiani per spiegare l'origine del linguaggio. Vedi per es. SOAVE, *Ricerche intorno all'istituzione naturale d'una società* etc.; GIOIA, *Elementi di filosofia*, Sezione III, Art. II, Cap. VIII; cfr. GENOVESI, *Logica per i giovinetti*, Libro I, Cap. V. Anche il Pagano, per spiegare il linguaggio, ricorreva all'onomatopea, riconnettendosi al Vico (vedi GENTILE, *Op. cit.*, pagine 71-72).

muggito del tuono, il fischio della folgore, il soffio del vento, le voci degli animali, il moto delle acque correnti e fenomeni simili; e, mentre il ripetersi delle impressioni, agevolando i movimenti, produceva le abitudini e fissava le voci, nel tempo stesso i suoni divenuti segni andavano a formare il deposito della memoria e la base del linguaggio. La prova di questo è che non solo le lingue antiche e moderne offrono numerosi esempî d'onomatopea, ma ancora che quelle parole le quali mostrano una certa originarietà ed esprimono sensazioni semplici o primitive, son sempre corrispondenti al carattere dell'impressione ricevuta: per esempio le voci *soave, dolce, ameno, molle, fluido, acre, aspro, fiero, duro, terribile, feroce* (1). Il De Brosses (2), aggiunge il Delfico, ha mostrato come per una successiva imitazione gli effetti delle impressioni ricevute dall'udito siano passati a indicare analoghe modificazioni ricevute dagli altri sensi. L'onomatopea perciò si può considerare come il segreto per intendere il linguaggio.

È vero che questa facoltà onomatopeica, benchè sia comune a tutta la specie, non si può considerare come generale e permanente nel suo esercizio; giacchè lo stato di società non ci fa sentire più il bisogno di tali imitazioni. Tuttavia scorgiamo ancora le tracce di queste nei fanciulli, che imitano non solo le voci degli esseri viventi, ma spesso i rumori di macchine e di strumenti. Tale è poi la forza di questa meccanica imitatrice, che giunge fino a rendere periodici i movimenti imitativi, ripetendo i suoni anche quando l'organo dell'udito non ne riceve l'impressione attuale. È noto ai fisiologi il fatto, riferito nelle *Transactions Philosoph.*, di quell'imbecille contadino, che, uso a ripetere i tocchi dell'orologio della sua parrocchia, li ripeteva ancora allo stesso punto, anche quando, per qualche accidente accaduto, quella macchina restava in silenzio. Ed io, aggiunge il Delfico, ho veduto un fanciullo di quattro anni, cieco e nello stato d'idiotismo, che ripeteva costantemente alcuni rumori anche lungo tempo dopo ch'erano cessati.

Pure in alcune specie d'animali si trovano esempî di attività

---

(1) *Seconda memoria su la perfettibilità organica,* pag. 544 del Vol. III delle *Opere.*

(2) In *Traité de la formation mécanique des langues,* Paris, 1765.

imitatrice dei suoni; così gli uccelli, facendo gustare all'uomo in società le delizie dei loro accenti naturali, apprendono poi da lui nuove e più concertate cantilene. Non è questa una vera imitazione organica? (1).

Se nell'origine del linguaggio tanta parte ebbe l'imitazione, pure mediante questa si conservano le lingue; giacchè solo per imitazione i fanciulli arrivano gradatamente a mettere in esercizio gli organi vocali.

2° *nella scrittura* (per mezzo della vista). Le lettere nella loro origine non furono altro che immagini delineate, le quali poi passarono a indicare le semplici modificazioni degli organi della voce, e divennero gli elementi della parola. Tali furono infatti i caratteri chiamati simbolici, usati nei tempi più remoti, e di cui ci restano ancora i ricordi nei libri e nei monumenti. Furono dunque certamente prodotti dell'imitazione (2). Anche la stampa, che tanto giovamento ha arrecato alla civiltà dei popoli, è un risultato della facoltà imitatrice, non essendo altro che un complesso di simboli che riproducono la scrittura (3).

3° *nella fisonomia* (ancora per mezzo della vista). Chi è che avendo sorriso ad un bambino o ad una bambina di pochi mesi non abbia veduto quasi all'istante ripetersi sui loro volti quei movimenti muscolari che sono per noi l'espressione fisica del riso e della gioia? Se non vogliamo attribuir loro delle idee innate e la facoltà di farne uso ad arbitrio, non possiamo spiegare il fenomeno se non riconoscendo una corrispondenza naturale degli organi predisposti a produrre tale modificazione. Lo stesso dicasi di altri sentimenti, per es. lo sdegno, espressi dalla fisonomia del bambino all'occasione d'impressioni differenti (4). Se s'obietta: — Tal fenomeno non si riscontra universalmente —, si risponde: — È vero; ma questo può accadere o perchè l'occhio del bambino non si fissa con attenzione su l'oggetto che gli si presenta, o perchè la sensibilità è distratta da altre impressioni

---

(1) *Ricerche su la sensibilità imitativa* etc., Parte I, pag. 474 e 475.

(2) *Op., cit.*, Parte I, pag 478. (3) *Op. cit.*, Parte II, pag. 493.

(4) Questo è uno dei fatti più discussi nel moderno problema dell'*Einfühlung*. Vedi G. Calò, *L'« Einfühlung »*, *I*, in *Cultura Filosofica*, anno IV, N. 2.

più forti. Dopo qualche anno, però, quanto più i fanciulli diventano imitatori, specie delle funzioni liturgiche e degli esercizî militari! E non per altro motivo che per la maggiore frequenza e intensità delle impressioni che ne ricevono. Per questa stessa ragione l'imitazione è spesso un fenomeno dell'amore, in cui non solo sono imitati i vezzi o le leziosaggini, ma spesso si ripetono sollecitamente le parole altrui nel tacito moto delle labbra — (1).

3° *nell'attività estetica* (ancora per mezzo della vista). Per il Delfico il bello, considerato negli oggetti, consiste nella combinazione di quelle qualità visibili che ci recano diletto mediante l'organo della vista, e, riguardo a noi, in quelle gradevoli sensazioni che per lo stesso organo passano a impressionare, pure dilettevolmente, il sistema nervoso; cosicchè si potrebbe brevemente definire: « tutto ciò che ci dà sensazioni gradevoli mediante l'organo della vista » (2). Ora, nei luoghi in cui gli oggetti (rigogliosi prodotti della vegetazione, graziose figure d'animali, sublimi spettacoli della natura circonfusi di una luce vaga nei suoi riflessi e nei colori varieggianti, e specialmente forme femminili illuminate dai sogni d'amore) suscitavano più intensamente e più spesso le dette impressioni piacevoli negli uomini, questi furono spinti, dalla loro tendenza all'imitazione, a rappresentare i vaghi oggetti che si offrivano alla loro vista. Così Tirsi mosse incerto il braccio a tracciare su l'arena o su le cortecce dei faggi e degli allori l'immagine di Fillide lontana. Così gli uomini primitivi fissarono in sassi informi o in rozzi schizzi d'animali o d'alberi o di numi e d'eroi le loro più semplici impressioni estetiche. Certo non si potevano chiamar belli questi primi disegni delle forme viventi, questi primi ritratti delineati dall'amore; ma furono essi il germe delle arti. Quando poi l'uomo potè formarsi idee astratte e complesse, esercitò la sua sensibilità con ripetute sensazioni analoghe, e, mediante la memoria e l'immaginazione, potè paragonare varie impressioni, allora le sensazioni passeggere, divenute permanenti ed attive, si moltiplicarono con la scoperta di nuovi rapporti fra

---

(1) *Ricerche su la sensibilità imitativa*, Parte I, pag. 475 e 476.

(2) *Nuove ricerche sul Bello*, Cap. I e II. Una spiegazione simile dava dell'origine dell'idea del bello il Condillac, il quale, nel *Traité des sens.*, scriveva: « On appelle beau tout ce qui plaît à la vue, à l'oui et au toucher ».

le idee e gli oggetti e fra le idee stesse; e gli organi della sensibilità e dell' intelletto, così felicemente modificati, trovando una necessaria corrispondenza in quelli del movimento volontario, cercarono di rappresentare gli oggetti imitandoli tecnicamente. Così nacquero le varie specie di arti, e, se si potesse seguirne il progresso, si vedrebbe come l' imitazione, dopo aver cercato a lungo d'avvicinarsi alla natura, seppe poi abbellirla, e, senza offenderla, superarne i confini. Onde sorse il *bello ideale,* il quale si ottenne con lo scegliere le parti e i modi che sono in natura, e col combinarli poi come in natura non compariscono, secondo una ragione ideale, producendo così un complesso di qualità atte a suscitare nuove sensazioni e idee di bellezza e di piacere (proprio come Omero tracciò il ritratto di Agamennone facendo una scelta di organi, e come Anacreonte, nell'Ode XXVIII, dettò al pittore il ritratto dell'oggetto della sua passione amorosa, raccogliendo in un tutto le particolari bellezze dei numi).

Senza la facoltà imitativa dunque, che ha tanta parte in tutte le operazioni della mente e tanta correlazione con tutta la sensibilità, il bello ideale e le belle arti non sarebbero sorte giammai (1).

4° *nella vita sociale e morale* (per mezzo della vista e dell'udito). Il più importante dei fenomeni imitativi è la simpatia, che ha tanto valore nella vita morale. Come infatti sorge per il Delfico la vita morale? Secondo lui non vi sono sensazioni indifferenti, ma o piacevoli o dolorose. Ora, l'uomo, dopo aver ricevute molte di queste sensazioni, riflettendoci su, e generalizzando le loro qualità, si forma l' idea di piacere e di dolore, quindi di bene e di male: poichè tutto ciò che suscita una sensazione piacevole è per lui un bene, mentre tutto ciò che provoca una sensazione dolorosa è per lui un male (2). Ebbene, quando l'uomo ha acquistate

---

(1) *Nuove ricerche sul Bello,* spec. Cap. III, e *Ricerche su la sensibilità imitativa,* Parte I, pag. 477 e 478. Vedi anche *Lettera al Chiarissimo Signor Abate Don Gaspare Selvaggi sulla tragedia,* pag. 403 e seg. del Vol. IV delle *Opere.* Alle *Nuove ricerche sul Bello* ha accennato il CROCE (*Estetica,* 4ª Ediz., Bari, Laterza, 1912, pag. 413 e 547), perchè vi ha trovati preannunzî di concetti suoi (importanza data all' *espressione,* critica dei diversi generi di stile).

(2) Onde la grande affinità e relazione fra il bello e il bene (*Nuove ricerche sul Bello,* pag. 206 e 216, e l' intiero Cap. VI). Tutta questa parte ricorda il Condillac.

le idee di piacere e di dolore e quindi di bene e di male, ed ha conosciuto nei suoi simili la stessa conformità d'idee e di bisogni, cioè i rapporti reali che li uniscono, sente per essi simpatia. Ora, che cos'è la simpatia? È una manifestazione della sensibilità imitativa, è sentire ciò che sente un altro: si potrebbe quindi chiamare *consensibilità* o *imitazione interna*. Mediante essa infatti noi quasi imitiamo psichicamente gli altri, assumiamo il loro stesso atteggiamento psichico, veniamo ad avere lo stesso stato d'animo, e spesso assumiamo, in corrispondenza, anche lo stesso atteggiamento corporeo (imitazione esterna). Se i sentimenti che un altro prova sono dolorosi, allora noi, simpatizzando con lui, proviamo *compassione*. Ora, appunto la compassione ha condotto gli uomini allo stato sociale e morale (1). Infatti, se la si esamina nei suoi elementi, si vede che essa consiste in un movimento interiore, che, suscitato in noi mediante l'organo della vista o quello dell'udito dalle sofferenze d'un essere sensibile, dà origine a nuovi movimenti analoghi atti a liberarci dalla pena o a toglierne la causa; di modo che, per non soffrire più nel veder soffrire gli altri, noi cerchiamo di aiutarli e beneficarli liberandoli dalle loro pene. Così non solo si stabilisce a poco a poco fra noi e gli altri un sentimento di viva solidarietà (s'inizia quindi la vita sociale), ma anche cominciano a sorgere in noi tendenze virtuose: giacchè, dice il Delfico, la virtù non è altro che l'abito di quelle azioni che sono piacevoli e utili e agli altri e a noi stessi (2); si forma quindi e si

---

(1) Le stesse idee espresse il Delfico nell'opera inedita ricordata *Saggio filosofico sulla storia del genere umano,* di cui dà un cenno il LIBERATORE (*Op. cit.*, pag. 343).

(2) Vedi *Indizî di morale*, Parte I, § II, III, IV e V, e Parte II, § I, II, III e IV; *Ricerche su la sensibilità imitativa,* Parte I, pag. 479-482. Veramente, quando il Delfico scrisse gl'*Indizî di morale* (1775), non poteva conoscere i *Rapports* del Cabanis pubblicati il 1802, nè quindi valersene nella morale. Ma già gli erano famigliari gli scritti dei pensatori francesi che esercitarono efficacia anche sul Cabanis; e poi egli stesso, nell'ultimo periodo di sua vita (nelle *Ricerche sulla sensibilità imitativa,* Parte I, pag. 479-482), ripensando alle sue idee morali, le riconnetteva al problema dell'imitazione. Confronta del resto le sue idee sulla compassione con quelle del Cassina (vedi pag. 35-36 di questo Vol.).

consolida a mano a mano il mondo morale con i suoi molteplici rapporti. Siccome poi la civiltà di un popolo consiste non nella potenza, nelle ricchezze, nel lusso, nelle arti e nelle scienze, ma precisamente nella moralità, ossia nelle abitudini di benevolenza e compassione (1), ecco che con lo sviluppo sempre maggiore dei sentimenti e degli abiti morali, che possono divenire talvolta ereditarî, sorge a poco a poco anche la civiltà di un popolo; cosicchè anche questa ha la sua sorgente nell' imitazione (2).

Tutti i fenomeni indicati sono dunque effetti dell' imitazione, e provano l' esistenza d' un apparato organico della facoltà imitativa, il quale partecipa a quelli.

*
* *

Accertati questi fatti, si doveva senza dubbio presentare alla mente pratica del Delfico la seguente domanda: — Ne possiamo trarre qualche giovamento per il genere umano? —

S' è osservato, risponde il Delfico, che la perfettibilità degl' individui e della specie è uno dei principali caratteri della razza umana, e che, essendo essa indeterminata per sua natura, ne restano ancora ignoti i limiti. Esaminando infatti gli organi dei sensi e quelli del movimento s' è visto che in essi è possibile un miglioramento organico, e che quindi l' uomo è *perfettibile organicamente.* Che cos' è dunque la perfettibilità organica? È la possibilità non di creare nei corpi viventi organi o facoltà nuove atte a procurarci sensazioni e idee nuove, ma di migliorare gli organi già formati, dando ad essi abitudini nuove, le quali, quanto più saranno ripetute, tanto più si faranno stabili, fino al punto da diventar permanenti ed ereditarie (3).

Ora, la perfettibilità organica è la condizione indispensabile (il principio fisico) dell' educazione: giacchè questa non è in fondo che il miglioramento organico (e quindi psichico) dell' uomo, e

---

(1) Perciò il Delfico non ha simpatia per la civiltà romana.

(2) *Ricerche su la sensibilità imitativa,* Parte II.

(3) *Seconda memoria su la perfettibilità organica*, pag. 536-538. Per il Delfico la perfettibilità organica è propria dell' uomo, non degli animali. Perciò egli combatte il De la Mettrie (*Op. cit.*, pag. 534 e seg.).

la dottrina dell' educazione o pedagogia non è che la scienza la quale ne indica i principî e i metodi d' esecuzione. Ebbene, in che modo si può migliorare organicamente l' uomo? In fondo, dandogli delle buone abitudini; e, siccome queste si formano col ripetersi delle stesse impressioni, sensazioni o movimenti su gli organi sensorî, e l' organo dell' imitazione è il più predisposto a tal fine, ecco che esso si rivela uno dei più proprî e adatti a ricevere i movimenti analoghi e ad acquistare quelle abitudini che s' indicano come il risultato dell'educazione: in altri termini, l'organo della imitazione diventa il vero organo della pedagogia. Perciò grande utile può venire al genere umano dai fenomeni d' imitazione (1).

La prova di quanto s' è detto si può trovare in varî fatti. Osservando per es. le scuole speciali consacrate esclusivamente a particolari professioni, si vede chiaro come la parte d' azione, che accompagna sempre la parte d' istruzione, non si faciliti fino al punto da diventare abitudine se non per mezzo delle continue ripetizioni, che fanno svolgere la facoltà imitatrice. Così nelle scuole di nautica la destrezza straordinaria e l' equilibrio, che si acquistano mediante l' esecuzione di una grande molteplicità di movimenti, sono miglioramenti che si producono non solo pel meccanismo delle facoltà intellettuali, ma per l' attività di tutti gli organi adoperati allo scopo particolare. Lo stesso può dirsi delle grazie e maniere d' espressione che s' imparano nelle scuole di ballo. Del pari, chi non sa quale differenza esista tra lo sguardo dei profani e quello dei pittori o professori di disegno nello scorgere in un quadro l' adempimento delle leggi del bello? Ora, siccome tale diversità deve avere una causa, questa non potrà trovarsi che nel particolare esercizio dell' organo della vista, che la natura ha reso capace di tanti movimenti; si dovrà quindi concludere che in tale organo s' è prodotto un cambiamento; se no, si supporrebbe un effetto senza causa. Lo stesso deve accadere in coloro che, lungamente esercitati a misurar le distanze, acquistano tanta abilità da potersi dispensare degl' istrumenti geometrici; e in quelli che, avendo gradatamente esercitato l' organo dell' udito secondo le regole dell' armonia, percepiscono quelle discordanze che restano inavvertite ai profani.

---

(1) *Ricerche su la sensibilità imitativa*, Parte II, pag. 486.

Ma gli effetti sopra accennati si riscontrano specialmente nell'organo che più distingue l'uomo dagli altri esseri viventi: quello della voce. Se il vagito dell'uomo rassomiglia in qualche modo alle voci degli animali, quale differenza fra questi tristi suoni e la parola o le modulazioni del canto! Ebbene, se la parola è il movimento di un organo imitativo, i gradi del suo perfezionamento non potranno esser altro che le successive modificazioni che quell'organo va ricevendo a traverso i suoi esercizî, combinati con quanto l'intelligenza e l'immaginazione, per i naturali consensi, gli possono partecipare. Infatti ai fanciulli s'insegna la buona pronuncia col ripetere loro i suoni e col mostrare talvolta ad essi la modificazione stessa dell'organo, il che si fa specie con quelli che o per cattiva abitudine o per qualche lieve difetto organico s'allontanano dalla retta pronuncia. Più si troverebbe vera quest'osservazione, se si volesse estenderla alle modulazioni canore della voce, per le quali gli organi non di tutti sono egualmente adatti. Lo stesso si potrebbe dire della combinazione istantanea degli atti della mente e del movimento rapidissimo delle mani sulla tastiera del pianoforte, così facilmente e sorprendentemente eseguito dai professori di armonia; e, se nella poesia si volesse distinguere la parte sublime appartenente all'immaginazione dalla parte meccanica che ne costituisce il ritmo e la misura, si riconoscerebbe che l'abitudine ai componimenti estemporanei dipende pure dall'esercizio degli organi.

Ma se i sensi esterni e gli organi del movimento sono suscettibili di modificazioni miglioratrici e di un maggior svolgimento delle loro facoltà, da ciò segue necessariamente che gli organi stessi del senso interno (i centri del sistema nervoso), i quali formano un tutto e sono in continuo concerto con quelli esteriori, possono e debbono pur essi partecipare a questo perfezionamento. Considerando infatti i progressi successivi della facoltà che si chiama attenzione, apparirà ben chiaro che solo con un esercizio lungo e ordinato essa si rafforza e manifesta gli effetti più importanti. Chi in vero non ha sentito in sè stesso come nell'esercizio dell'attenzione gli organi proprî di questa abbiano un movimento forzato e penoso, che spesso non si sopporta, e come con la ripetizione di tali movimenti si vada formando un'abitudine e sviluppando un'energia che facilita sommamente le operazioni dell'anima e rende insigni le menti nella ricerca del vero? Ciò che

s'è detto dell'attenzione può ripetersi della memoria; anzi specialmente nei fenomeni della memoria si scorgono le felici operazioni della sensibilità imitativa. Tutti questi fatti dimostrano dunque con la massima evidenza che la perfettibilità organica costituisce la base del miglioramento dell'uomo o il principio generale dell'educazione, e che l'organo dell'imitazione rappresenta il miglior mezzo per attuarlo. Così la pedagogia riesce ad acquistare una base fisica, e può arrecare beneficî grandissimi al genere umano (1).

La politica potrebbe seguire le orme della pedagogia. Se infatti si riflette che, come s'è accennato, la vera civiltà dei popoli consiste nella disposizione della sensibilità più favorevole alla benevolenza e nella manifestazione dei sentimenti più utili al benessere comune, si vede subito che lo Stato, dandoci delle impressioni le quali modifichino la sensibilità nelle disposizioni alla benevolenza, potrà anche facilitare il progresso morale, giacchè l'uomo morale non è che il risultato delle impressioni o sensazioni ricevute. Ora, se i sentimenti di benevolenza si producono

---

(1) *Memoria su la perfettibilità organica*, pag. 519 e seg. Il Delfico crede di poter trarre vantaggi straordinarî dalla perfettibilità organica, anzi spera quasi di trasformare e rigenerare l'esistenza e la società umana. Il che si capisce specie da ciò che dice riguardo agli organi vocali. Questi secondo lui nell'uomo si dovrebbero chiamare *organi della parola*, non della voce; poichè gli animali sono capaci di emettere solo la voce, cioè semplici suoni, mentre l'uomo pronuncia suoni *articolati*, cioè modificati differentemente, secondo che l'aria che li produce è obbligata a ricevere le modificazioni che gli organi particolari (gola, palato, lingua, denti, labbra) le comunicano. Ora, questa differenza tra la voce dell'uomo e quella degli animali deve avere una causa; quindi, sebbene gli organi vocali siano comuni all'uomo e agli animali della stessa classe, bisogna pur dire che in essi si nasconda qualche differenza essenziale. Questa non può consistere in un'imperfezione degli organi delle altre specie in confronto a quelli dell'uomo; poichè, allora, sussisterebbe non una differenza assoluta fra la voce umana e quella degli animali irragionevoli, ma solo irregolarità e imperfezione in quella dei bruti. Deve dunque trattarsi d'una differenza totale, che forse non è se non una differenza nelle disposizioni interne degli organi del senso e del movimento e nella corrispondenza di questi con quelli della voce e dell'articolazione. Nell'uomo forse gli organi

e si aumentano, o si diminuiscono e distruggono in ragione delle continuate e ripetute impressioni favorevoli o contrarie, bisognerà dare e ripetere nuove serie d' impressioni e sensazioni, che, facilitando agli organi dell' imitazione i movimenti corrispettivi, promuovano sentimenti e abitudini di benevolenza e compassione. Le leggi dovrebbero mirare a questo scopo, giacchè esse sono il primo e il più potente stimolo all' imitazione. Anche ciò che si chiama spirito pubblico, carattere nazionale, amor di patria, rispetto delle leggi etc. non è che un risultato inavvertito dell' imitazione, una modificazione necessaria delle impressioni più ripetute; si può quindi creare non col ricorrere alla violenza, al timore, alle oblique speculazioni della politica, ma col muovere, mediante la forza delle leggi, gli organi dell' imitazione. Insomma la sensibilità imitativa è il più bel tesoro per poter creare, dirigere e diffondere i sentimenti morali. Così non solo tutte le scienze morali vengono ad acquistare un nuovo carattere fondato sulla natura e su rapporti necessarî, ma è anche trovato il mezzo positivo, sicurissimo per liberare l' uomo dal pondo immenso della tenebra e dell' errore, e per farlo avanzare nella via della perfettibilità e del progresso sociale (1).

---

dell' espressione e quelli della sensazione sono più intimamente connesi che nei bruti, di modo che, sebbene questi siano forniti di lingua e di labbra, parti importantissime dell' organo della parola, pure la mobilità di queste è assai maggiore nell' uomo. Il che fa sperare prima di tutto che la perfettibilità progressiva, essendo una caratteristica del genere umano, possa rendere il linguaggio ancor più perfetto; e poi dimostra che non la parola deriva dalla facoltà di pensare, ma questa da quella, cioè che gli uomini pensano perchè parlano, non già parlano perchè pensano; infatti, non potendosi negare ai bruti in certo modo il pensiero, la parola non ne può essere il prodotto; giacchè non si riscontra in quegli esseri (bruti) in cui si riscontra la sua presunta causa, cioè il pensiero (*Seconda memoria su la perfettibilità organica*, pag. 542 e seg.; cfr. *Indizî di morale*, § III, pag. 23 e seg.). Ora, se le modificazioni organiche possono produrre effetti tanto importanti come la parola e quindi il pensiero stesso, che cosa non se ne può sperare?

(1) *Ricerche su la sensibilità imitativa*, Parte II. Secondo il Delfico così non sorgerebbe il regno della monotonia; poichè le differenze originarie organiche dei varî individui rimangono sempre (*Mem. su la perf. org.*, pag. 519).

*
* *

OSSERVAZIONI. — Il Delfico non ha fatto che sviluppare e combinare alcune idee del Condorcet sulla perfettibilità e del Cabanis sulla simpatia e l' imitazione, considerando la facoltà e l' organo dell' imitazione come il mezzo migliore della perfettibilità organica, propria dell' uomo e non degli animali.

La critica di questa concezione si trova in parte nelle sue stesse opere. « L' uomo », egli dice, « non è certamente composto di materia bruta e malleabile, per poterne far delle statue a nostro talento; ma, potendosi considerare come una statua di materia vivente ed animata, capace di tutti i moti corrispondenti al perfezionamento della sua destinazione, bisogna condurlo secondo il sistema che ci indica la natura, elevarlo cioè alle sublimi sfere del bello e del vero » (1). Eppure altrove ogni sua espressione fa credere ch' egli consideri l' uomo proprio come un ammasso di materia plasmabile ad arbitrio. Tutto egli fa dipendere dalle variazioni degli organi, e pare che lo spirito non abbia efficacia alcuna nella produzione dei miglioramenti che elevano l' uomo sugli animali. Certo qualche volta, senza volerlo, vien notando l' azione dello spirito nei fenomeni dell' imitazione: dice per es. che il perfezionamento del linguaggio dipende dalle modificazioni dell' organo vocale *combinate con quanto l' intelligenza e l' immaginazione per i naturali consensi gli possono partecipare.* Così nella poesia distingue la parte meccanica dalla *parte sublime dipendente dall' immaginazione* etc. Ma dà la maggiore importanza alle modificazioni organiche; il perfezionamento dello spirito è solo un effetto del miglioramento fisiologico. Infatti ammette anche un organo dell' intelligenza (2); quindi, alludendo all' azione dell' intelligenza, probabilmente intende gli effetti dovuti a quest' organo. Insomma egli, accentuando un po' grossolanamente quelle tinte di materialismo che, evidenti nei *Rapports,* erano poi scomparse nella *Lettre à M. Fauriel* del Cabanis, vuol trovare la spiegazione di tutti i fatti psichici nei fenomeni fisiologici, e derivare ogni manifestazione psichica dalla struttura di determinate parti del

(1) *Memoria su la perfettibilità org.,* pag. 528.
(2) *Seconda memoria su la perf. org.,* pag. 539.

sistema nervoso (centri) e dell' organismo in genere (1). Ora, è noto che questa concezione è risultata falsa alla prova dei fatti, perchè, mentre vi sono aspetti della vita psichica (senzazioni, emozioni, stati d' animo, istinti etc.) che non possono esser spiegati senza tener conto del correlato fisiologico (e specie su questi il Cabanis aveva opportunamente insistito), è erroneo voler derivare tutte le attività spirituali, anche le superiori, dalle condizioni organiche considerandole come effetti di queste (2). Ebbene, il Delfico cade appunto in questo difetto, poichè dice espressamente (press' a poco come il Gall) che ci sono organi dell' imitazione, dell' attenzione, della memoria, dell' intelligenza etc., i quali, se opportunamente modificati, possono migliorare le funzioni psichiche dipendenti. Ma in tal caso non si capisce come mai egli, ammettendo una perfettibilità *organica,* voglia limitare questa

---

(1) Si noti però che il Delfico (poco coerentemente) retrocede dinanzi alle conseguenze materialistiche dei suoi scritti. C'è per es. una lettera di G. M. Giovene a lui (in data 16 sett. 1834), in cui si legge: « Mi è piaciuto assaissimo quanto dite della ideologia francese nata, fatta per spargere nella gioventù l'ateismo ed il materialismo. Qual gusto barbaro insieme e vile! Ultimamente ho letto un opuscoletto del fu nostro amico padre Soave sull'ideologia del Tracy, la quale io non conosceva. Peccato che allora non era pubblicato il Tomo della volontà, che è il più assurdo. Altra simile operetta ho avuto da un anonimo (il Regoli) stampata in Viterbo. Su questa particolarmente si dimostra l'opposizione perpetua tra il Tracy e il Condillac, che pur chiama suo maestro » (Delfico, *Opere,* Vol. IV, pag. 202). Da queste parole si capisce che anche il Delfico la pensava press' a poco come il Giovene. Eppure egli era stato in corrispondenza col Tracy negli anni 1816 e 17, gli aveva mandato opere sue, e ne aveva ricevuto il *Trattato della volontà,* i *Principii logici* e il *Commentario sullo spirito delle leggi.* Inoltre entrambi s'erano scambiate parole d'amicizia, di lode e di stima (Delfico, *Opere,* Vol. IV, pag. 232-240; cfr. Vol. II, pag. 194, e Vol. IV, pag. 386). Si noti anche che nella *Seconda mem. sulla perf. organ.,* pag. 536 e 548, il Delfico fa dichiarazioni agnostiche, quindi non materialistiche. Cfr. pure *Della necessità di far precedere* etc. pag. 582-584, e *Opere,* Vol. IV, pag. 54-55.

(2) Ricorderò che, non ostante gli sforzi dello Charcot e d'altri, non è stato possibile ammettere neppure centri mnemonici e gnostici: tanto meno centri speciali del giudizio, della percezione delle forme, dell'atto di ragionare, della fantasia creatrice etc. Certo l'attività normale del

all' uomo soltanto. La perfettibilità, se è *organica,* dovrà riscontrarsi in tutti gli esseri viventi, quindi anche nei bruti (1). Ma allora come si spiega la differenza che passa fra l' uomo e il bruto? Come avviene il passaggio dalla sfera dell' animalità a quella della cultura umana? Fermiamoci per es. su quanto il Delfico dice intorno al linguaggio. L' uomo, secondo lui, è capace di parlare, cioè d' articolare la voce, i bruti no; dunque negli organi suoi ci dev' essere qualche differenza che li distingua da quelli degli animali irragionevoli. Ma, noi possiamo osservare, questa differenza fra gli organi dell' uomo e quelli d' animali a lui vicini nella scala zoologica non s' è potuta riscontrare. È famosa l' affermazione del Rudolphi che la mancanza del linguaggio nella scimmia non dipende da una struttura imperfetta dei suoi organi; e gli studî posteriori non hanno potuto che confermare quest' affermazione, poichè nell' esame anatomico non s' è potuto trovare alcun carattere organico (sia di struttura, sia di connessione fra le varie parti) che impedisca agli animali superiori di parlare. Dunque la capacità umana del linguaggio non può dipendere dalla detta differenza organica (2).

Come il Delfico esagera l' importanza delle modificazioni or-

---

sistema nervoso è una condizione indispensabile anche per le funzioni superiori dello spirito, ma non le spiega. Come ha ben notato il Galluppi, nello stesso modo che sarebbe assurdo voler spiegare le particolarità dell' organismo tenendo conto semplicemente della natura degli atti psichici, sol perchè questi esercitano un' azione su quelle, così sarebbe assurdo voler trovare la spiegazione di tutti i fatti psichici nelle modificazioni organiche.

(1) Il De la Mettrie infatti nelle *Considerazioni sugli esseri organizzati* (citate dal Delfico) ritiene la perfettibilità legge generale dei corpi organici. Del resto anche la dottrina evolutiva del Darwin e specialmente le teorie di quegli scienziati (Kolmann, Schwalbe, Klaatsch, Ameghino, Sergi, Dubois etc.) che hanno cercato di provare la derivazione dell' uomo dalle scimmie, presuppongono la perfettibilità organica di tutti i viventi.

(2) Non mi fermo su quanto il Delfico scrive intorno al pensiero, che dice un prodotto della facoltà di parlare, poichè è facile ritorcere il suo argomento. Egli infatti dice: — Gli animali in certo modo pensano, ma non parlano; dunque la parola non può esser un prodotto del pensiero, perchè, se così fosse, dovrebbe riscontrarsi anche nei bruti, che hanno la facoltà di pensare. — Ma si può obiettare: — La parola

ganiche, così esagera quella dell' abitudine e dell' imitazione (1). Senza dubbio questi fenomeni hanno grande valore, poichè danno ragione di certi aspetti della psiche. Ma è esagerato volerne fare il mezzo per spiegare tutta la cultura umana. L' imitazione e l' abitudine rappresentano la parte automatica, meccanicizzata, morta, direi quasi, dello spirito (2). Accanto ad esse c' è la vivente energia inventiva e costruttrice, che si giova delle abitudini come di una base, ma le supera, dando origine a fenomeni sempre nuovi, e perciò non si spiega con l' imitazione. Anzi il vero valore dell' abitudine sta non in essa stessa, ma nel fatto che la sua meccanicità o automaticità lascia disimpegnata parte dell'energia psichica, e rende, così, possibile alle facoltà superiori di esplicarsi ed evolversi liberamente, tendendo a fini superiori. Onde il progresso.

CAPITOLO VI. — Borrelli

VITA E OPERE (3). — Pasquale Borrelli nacque l' 8 giugno 1782 in una terruzza della provincia di Chieti, chiamata Torna-

---

non può essere causa del pensiero, poichè in quegli esseri in cui non si riscontra la facoltà di parlare (bruti) c' è invece (secondo voi) il pensiero. Se causa del pensiero fosse la parola, ove questa mancasse, non si dovrebbe trovare neppur quello. Inoltre è noto che il Whitney ha giustamente osservato che il sordomuto non parla, eppure pensa. Come dunque la parola potrebb' essere causa del pensiero? —

(1) Ai giorni nostri anche il Tarde e il Baldwin hanno considerato l' imitazione come il segreto per spiegare l' evoluzione psichica del bambino e i fenomeni sociali. Vedi TARDE, *La logique sociale*, Alcan, Paris, 4ª Ediz., 1912; *Les lois de l' imitation*, 6ª Ediz., Paris, Alcan, 1911; *Les lois sociales - Esquise d' une sociologie*, Alcan, Paris, 7ª Ediz., 1913; BALDWIN, *Le développement mental chez l' enfant et dans la race*, Trad. Nourry, Paris, Alcan, 1897, e *Social and ethical interpretations in mental developpement*, Third, New-Jork, 1902.

(2) Infatti gli esempi che il Delfico dà son quasi tutti d' animali, d' imbecilli e d' idioti.

(3) *Bibliografia di Pasquale Borrelli*, Coblenz, presso Grünbach figlio, 1840 (è probabilmente un' autobio-bibliografia); POLI, *Op. cit.*, Vol. IV, §§ 440-442; G. GENTILE, *Op. cit.*, Cap. IV.

reccio (1); suo padre Gaudenzio era ritenuto dotto nelle scienze naturali, e la madre Concetta d' Antonio era non meno colta che pia. Nel quarto anno di sua vita perdè il padre; onde fu affidato per i primi studî alla cura di uno zio prete, versato nei classici latini. Questi, per procurare qualche sodisfazione all' ingegno di lui, che già si annunziava vigoroso, pensò di vestirlo dell' abito di chierico e di presentarlo al pubblico di sul pergamo secondo un costume comune in Abruzzo. Così ad otto anni egli recitò il panegirico della Madonna del Carmine, a dieci quello di S. Nicola di Bari. All' età di quattordici anni fu mandato a studiar filosofia e matematiche nel Collegio delle Scuole Pie di Chieti, ove allora le insegnava con molta fama il Padre Aquila (2). Dopo il corso d' un biennio dovette sostenere un esame pubblico: egli rispose su tutte le parti del calcolo differenziale ed integrale e su l' applicazione di esso a dieci teoremi della filosofia naturale di Newton. Tornato al suo paese, rendeva i più caldi ringraziamenti al P. Aquila, il quale gli rispondeva: « Io non sono stato che testimonio del portentoso sviluppo dei vostri talenti ». Nel novembre del 1798 si recò a Napoli per studiarvi medicina, e coltivò specialmente l' anatomia, la fisiologia e la chimica sperimentale. Nel 1803, all' età di ventun anno, pubblicò in latino un'opera intitolata: *Principia zoognosiae medicinam physicae legibus scientifica methodo superstruentia, concinnata ad usum domestici auditorii* Pasch. Borrelli (Neapoli, MDCCCIII, ex typ. Pergeriana) (3). Come si capisce dal titolo, egli compose questo lavoro per la scuola privata di scienze naturali ch' egli teneva. In quel tempo però ebbe anche l' incarico d' insegnar pubblicamente,

---

(1) Un Borrelli da me conosciuto in Abruzzo mi ha assicurato che la famiglia Borrelli ancora esiste a Tornareccio.

(2) Nei *Principi di zoaritmia* (1807) il Borrelli si dichiarava debitore a questo padre della sua istruzione in filosofia e in matematica.

(3) L' opera fu poi tradotta in italiano dal dott. Francesco Romani (Napoli, 1808, presso Coda). In quest' opera egli applicò e sviluppò i principî del sistema di Giovanni Brown. Nel I Libro mostrò che la vita è l' effetto dell' *eccitabilità* o forza organica messa in moto dallo *stimolo*, e che quindi è misurata dal prodotto di queste due cause (tale relazione egli chiamò *legge zoaritmica*). Negli altri libri applicò i risultati, ottenuti nel primo, alle malattie e alle cause loro.

nell' Ospedale Regio di S. Giacomo degli Spagnoli, col grado di professore straordinario. Oramai era tanto innanzi in questo genere di studî, che da tutti si credeva ne avesse fatto l' oggetto d' un' occupazione permanente. Ma gli amici, che tra i suoi pregi scorgevano una non ordinaria eloquenza, lo consigliarono di far rifulgere questa nei dibattiti del foro. Per istruirsi nelle leggi studiò da sè il Commento di Voetio alle *Pandette* e il Diritto del Regno di Giuseppe Maffei (1); e aiutato, nella pratica, da un giovane procuratore, si lanciò nelle arringhe degli avvocati; nel 1805 anzi pubblicò alcuni scritti a favore dei suoi clienti. Una grave sventura interruppe però i suoi progressi in questa nuova carriera. Quasi sul punto di stringersi in legame nuziale a un'eletta fanciulla, che si segnalava per ingegno, modestia e grazia, ebbe a piangerne la morte. Ella era Rosina Scotti, nipote di quel Marcello Scotti, pio sacerdote, che, salito a gran fama per le sue profonde conoscenze archeologiche, fu poi una delle vittime dei processi del 1799 (fu giustiziato nel Mercato il 4 gennaio 1800). *Sorella del suo spirito e del suo cuore* (com' egli stesso dice), colta da tifo, morì quando appena aveva toccato il suo ventunesimo anno. Il Borrelli ne provò fiero dolore; al quale diede sfogo dedicando alla povera morta, nel 1807, i *Principii di Zoaritmia* (2),

---

(1) Si tratta delle *Institutiones juris civilis Neapolitanorum, in quibus legum Neapolitanorum origines ac vetera et nova Regni instituta enarrantur,* 1784. Il GENTILE (*Op. cit.*, pag. 96) attribuisce il Diritto del Regno a Scipione Maffei; ma dev' essere una svista, chè Scipione Maffei non ha scritto mai nulla di simile. L' opera in questione è invece di Giuseppe Maffei, celebre giureconsulto, nato il 28 febbraio 1728 a Solofra, professore di giurisprudenza all' Università di Napoli, morto il 20 marzo 1812.

(2) Il Borrelli suppone in quest' opera che l' eccitabilità o forza organica di un animale al suo concepimento sia divisa in diciannove gradi, e in altrettanti lo stimolo. Colloca i primi in una linea superiore orizzontale, i secondi in una verticale, in modo che quella formi con questa un angolo retto. I prodotti di ciascuno dei primi per ciascuno dei secondi son collocati nel mezzo, come nella tavola pitagorica; e rappresentano i diversi gradi della vita, la quale, come si è detto, è proporzionale alla forza organica moltiplicata per lo stimolo. Con questo quadro, secondo il Borrelli, si può dar spiegazione del corso ordinario della vita dal concepimento alla morte, della veglia e del sonno, della

e componendo, insieme con alcuni suoi amici, una raccolta di versi e di prose, nella cui dedica, rivolgendosi alla fanciulla, esprime il suo amore per lei e una grande ammirazione per il padre e per le vittime del '99. Immerso nel cordoglio, aborriva ormai le occupazioni di prima; perciò i suoi amici credettero di procurargli un sollievo spingendolo sulla via degl' impieghi pubblici; e valse a deciderlo più di tutto il consiglio di Melchiorre Delfico, che lo amava come un figlio.

Allora il Regno di Napoli era occupato dall'esercito francese. Per un sol anno il Borrelli fu segretario generale della commissione destinata a decidere le cause fra i baroni e i Comuni. Nel 1808 fu chiamato a un ufficio simile presso la prefettura di polizia sotto Giuseppe Bonaparte. Lo tenne per tre anni, promovendo leggi e disposizioni giuste e liberali (1). Onde ne ebbe elogi dalle persone dabbene; ma forte fu pure la reazione dei tristi repressi (aveva per es. fatto il processo a coloro che, fingendo congiurare ed eccitando persecuzioni, avevano sparso per tre anni il terrore e il lutto; ed alcuni che avevano ritentate le medesime arti erano stati scoperti e stretti nel forte d' Aquila etc.). Perciò egli, stanco della lotta e non curando la diminuzione dello stipendio, chiese il passaggio a giudice d'appello. L'ottenne il 1812, sotto Murat. Intanto, « sollevandosi dalla sua annosa tristezza » (2),

---

predisposizione alle varie specie di malattie, dei passaggi dalla salute allo stato morboso e da uno stato morboso a un altro, in fine dell'ordine con cui si devono graduare gli stimoli o le sottrazioni di essi per ristabilir la salute. Lo sviluppo di tutte queste idee può essere, secondo il B., diretto in tutti i particolari dal calcolo algebrico. Un discepolo del B., Gius. Saliceti, scrisse in proposito i *vantaggi dell' applicazione del calcolo alla medicina* (Teramo, Cariucci, 1805).

(1) Durante questo periodo di tempo pubblicò una *Dissertazione sui poemi d' Ossian* in *Biblioteca analitica di scienze e belle arti* di Napoli (a pag. 18 della *Bibliografia di P. B.* si legge la data di pubblicazione *1811*, poi invece, a pag. 83, *1810*). Considerava in essa i caratteri del poema epico. Ne diè fuori la prima parte; stava per pubblicare la seconda, quando il Delfico gli osservò che le sue ampie teorie non dovevano essere applicate solo ai poemi di Ossian. Perciò il Borrelli voleva rifare il lavoro in modo che abbracciasse i più celebri poemi epici. Ma poi non se ne occupò più.

(2) *Bibliografia di P. B.*, pag. 9.

non avendo più in famiglia che de' vecchi zii e la madre, aveva condotto in moglie una bella e spiritosa signora pugliese, di Monopoli, Carolina Accinni, la quale era separata dal marito e in lite con questo. Il Borrelli, conosciutala intorno il 1800, l'aiutò nella lite, e, ottenuto per lei il divorzio, allora in vigore a Napoli secondo il codice napoleonico, se la sposò (1).

Tenne l'ufficio di giudice non molti anni; chè nel 1815 fu restaurato il governo borbonico e quindi abolito il divorzio; onde, sorta una nuova lite per la morte del primo marito dell'Accinni, Ferdinando I « si lasciò trarre in inganno da un destro calunniatore » (2), e il 4 febbraio 1817 privò della toga il Borrelli. L'accusa cadde su principî religiosi e politici, e sopra tutto sul modo in cui era stato stretto il matrimonio con l'Accinni. Egli « provò d'essersi conformato in ogni cosa alle regole del concilio di Trento » (3); ma il re, « non permettendogli la sua coscienza d'avere un magistrato che aveva menata in moglie una divorziata sotto l'occupazione militare », non volle sentir ragioni. Al divulgarsi della notizia, tutt'e tre le sezioni della Corte d'Appello nella quale egli sedeva sospesero le deliberazioni, e indi a poco si sciolsero. « La casa del destituito offrì tal folla di visite e di persone sì onorande, che forse altra simile non fu veduta giammai nelle abitazioni degli uomini più cari alla fortuna » (4). Tornò semplice avvocato nel foro, e quel giorno la sala del Tribunale fu per lui cambiata in « teatro di gloria ». Infine il grande numero dei clienti che ricorrevano a lui provò quanto fosse stimato da tutti. Perciò egli non solo non fece alcun passo per ricuperare l'ufficio, ma al Ministro di Giustizia, che gli consigliava di chiedere il terzo del soldo (lasciato a molti magistrati dimessi dal governo di Ferdinando I), rispose: « Non amo d'avere alcuna cosa che possa essermi tolta da nuova calunnia » (5). Per tre anni

---

(1) Fu questo l'unico caso di divorzio avvenuto a Napoli nel periodo di circa sei anni e mezzo in cui il divorzio vi fu in vigore, e seguíto da matrimonio di uno dei due coniugi divorziati. Vedi B. Croce, *Il divorzio nelle provincie napoletane* (1809-1815) in *La scuola positiva*, Napoli, 1891.

(2) *Bibliografia di P. B.*, pag. 9. (3) *Op. cit.*, pag. 9, nota.

(4) *Op. cit.*, pag. 10. (5) *Op. cit.*, pag. 10.

la sua fortuna prosperò nel foro, ma ben presto venne a porla in soqquadro la rivoluzione del luglio 1820. A causa e della stima ch'egli godeva presso tutti i partiti e della prontezza nell'operare e della forza del dire, fu chiamato, mentre meno se l'aspettava, all'ufficio di Presidente della Pubblica Sicurezza. Da prima esitò ad accettarlo; cedè poi alle autorevoli insistenze del principe vicario del Regno, ma « siccome uomo che presagisce il suo danno e non ha forza di evitarlo » (1). Trovò lo Stato in condizioni assai strane: la carboneria era vincitrice, ed armata la guardia nazionale; la milizia intorbidata dalle *vendite;* il governo regale umiliato, timido e inerme; la plebe agitata. Pure con la sua abilità seppe mantenere la calma e prevenire l'anarchia. Intanto la provincia di Chieti lo mandava quale deputato al Parlamento. Il 2 ottobre 1820 ne fu nominato Presidente (2). Conseguì molta lode fino a che continuò quello stato di cose; ma, appena disciolto l'esercito e cambiata la fortuna, provò tutti i mali a cui sono esposti coloro che hanno combattuto gli eccessi delle fazioni irritate. Fu in ira egualmente e ai rigorosi *assolutisti* e ai liberali sfrenati. I primi lo fecero imprigionare in Castel Sant'Elmo e poi cacciare in esilio con altri venti napoletani, fra cui il Colletta, il Pepe, il Poerio. Gli altri lo compresero nel numero di coloro che avevano contribuito alla caduta strepitosa del governo costituzionale (3).

Si recò dunque esule a Trieste; ma dopo diciotto mesi dovette ritirarsi col Poerio a Gratz, ove rimase tredici mesi; cinque mesi passò tra Baden e Vienna, sempre accolto con benevolenza e onori. Coltivò allora con particolare passione gli studî filosofici, imparò il tedesco, e così potè conoscere direttamente le opere di Kant ed alcune critiche mosse in Germania al filosofo di Koenigsberg. Dando forma determinata e definitiva a idee germogliate

---

(1) *Op. cit.*, pag. 11.

(2) Questo si legge nella *Bibliografia*, pag. 12. Il GENTILE invece dice: Vice-Presidente (*Op. cit.*, pag. 98).

(3) Anche il Colletta nella sua *Storia del reame di Napoli* non gli risparmiò accuse derivanti forse da segreto rancore personale. Il Borrelli si difese nel *Saggio sul romanzo storico di Pietro Colletta*, pubblicato in appendice alla *Bibliografia di P. B.*, dove anche attaccò aspramente il lavoro dell'avversario.

nella sua mente prima del suo ventesimo anno e a poco a poco sviluppatesi (1), scrisse allora le due opere sue principali, che pubblicò a Lugano con l' anagramma di *Pirro Lallebasque:* l' *Introduzione alla filosofia naturale del pensiero* (1824) e i *Principii della genealogia del pensiero* (1825) (2). Le quali rappresentano solo una parte del grandioso edificio filosofico ch' egli voleva costruire. Infatti aveva l' intento di scrivere una specie d' *enciclopedia delle scienze,* componendo le seguenti opere: I Principii della genealogia del pensiero; II Saggio di una storia delle idee; III Principii di *taxipatia* o classificazione degli affetti; IV Principii di *ennigiene* o sia teoria del pensiero sano; V Principii di *jasennia* o sia medela del pensiero morboso; VI Principii della scienza delle scienze o sia della scienza universale; VII Principii di *enninomia* o sia saggio sulle leggi del pensiero; VIII Il domma dell' immortalità dell' anima considerato in quanto alla morale alla politica e alle belle arti (« in quest' opera », avverte il Borrelli, « si difenderà espressamente la semplicità o sia immaterialità dell' anima umana »); IX Le concordanze della lingua greca con la teoria del pensiero (3). Parrebbe che avesse scritto qualche altra parte di questa enciclopedia scientifica, ma che gli fossero stati sottratti i manoscritti. Infatti così egli scrisse nell' *Introduzione alla filos. nat. del pensiero:* « Due grossi quaderni appartenenti alle opere, delle quali finora è dato conto, e molti altri miei manoscritti di letteratura àn cessato da qualche mese indietro di essere in mio potere. Perdono a colui che li ritiene la violazione della ospitalità, della buona fede e della giustizia. Io gli perdono il male che mi à fatto, e quello molto più grande che intendeva di farmi. Spero che questo pubblico avviso basterà a rischiarare gl' incauti, co' quali à potuto far mercato de' miei poveri autografi. Fortunatamente ò di che supplirli, benchè non senza fatica » (4).

---

(1) *Bibliografia,* pag. 18.

(2) L' *Introduzione* fu annunziata in *Antologia,* dicembre 1824, pagine 177-178. Nell' *Antologia* stessa (gennaio 1827, pag. 83-101, e settembre 1830, pag. 75-86) il Mamiani pubblicò una recensione sui *Principii,* criticandoli, ma anche lodandoli.

(3) *Introduzione alla filos. naturale del pensiero,* pag. 238.

(4) *Op. cit.,* pag. 235, nota.

Ma nessuna parte pubblicò più, di questa enciclopedia. Le sue opere filosofiche fondamentali son rimaste l'*Introduzione* e la *Genealogia* citate. Queste furono accolte con entusiasmo dal Delfico, che così scriveva al Borrelli il 23 dicembre 1826 da Teramo: « Quando mi pervenne l'*Introduzione di Lallebasque* credei vedere un messaggero celeste, precursore della verità e del dominio della ragione; e nella rapidità del momentaneo paragone della mente dissi: — *Ecco un Bacone in Italia, ma nel secolo XIX!* — Tutto confermava infatti quest'immagine nata all'istante.... » (1). « Ma quando fra la sorpresa e la gioia pervenni alla pagina 188 nella quale l'autore espone la serie di quelle idee che colla Genealogia del pensiero debbono dare la genesi di tutta la *scienza dell'uomo,* alla sorpresa si accompagnarono le più fondate speranze, le quali sorgono alla pag. 198 nella *riunione della Ideologia alla Fisiologia:* concordia sempre proposta da' più ben intenzionati filosofi, e non mai eseguita con esito felice; ma che non potrà mancare di venire a compimento sotto la mano d'un gran Fisiologo ed Ideologo ad un tempo, e che vede queste due operazioni combinate come un fenomeno dell'uomo » (2). Quando poi ebbe in dono anche i due primi volumi della *Genealogia,* così scrisse all'amico il 20 marzo 1829: « La sezione terza mi è parsa tutta nuova e sublime. Lo studio de' rapporti parmi la strada a ogni sapere; strada però poco frequentata finora tanto nelle cognizioni fisiche che nelle morali, e voi l'avete così felicemente illuminato » (3).

Passato il triennio dell'esilio, potè tornare in Italia; e stette quasi un anno in Toscana. Nell'agosto del 1825 faceva la cura di acque termali ai Bagni di San Giuliano (Pisa), quando vi giunse la notizia ch'egli poteva tornare in patria. Gli abitanti del piccolo Comune si raccolsero subito intorno all'edificio in cui egli dimorava, e con grida di gioia prevennero l'avviso che poco dopo gli fu dato dal podestà del paese. « Giunto il dì della partenza, essi tutti circondavano la vettura da viaggio che di unita alla sua

---

(1) Lo stesso giudizio il Delfico espresse in due lettere al Dragonetti (*Opere,* Vol. IV, pag. 52 e 54).

(2) Delfico, *Opere,* Vol. IV, pag. 308-309.

(3) *Op. cit.,* pag. 310.

sposa dovea ricondurlo alla patria; ed accomiatato dalle loro lagrime, e lagrimando con essi, e ricevendo e rendendo i più teneri augurî, si pose in viaggio » (1). Festose accoglienze ebbe anche a Napoli, dove riprese ad esercitare la professione d'avvocato. Durante la sua assenza, il governo aveva esaminati i conti dell'amministrazione ch'egli aveva tenuta come presidente dell'assemblea dei deputati. L'unica irregolarità trovata fu che il Borrelli aveva fatto pagare ad un usciere del parlamento l'intiero soldo dell'ottobre 1820, mentre egli era entrato in ufficio il 2 di quel mese. Così il suo debito fu meno d'un ducato. Del che scrivendo il Delfico ad un suo amico di Milano, diceva: « Il mio Borrelli ha voluto esser simile più al Bacone dei filosofi che al Bacone degli amministratori » (2).

Sebbene occupatissimo nell'esercizio dell'avvocatura, pubblicò alcuni notevoli lavori: tre opuscoli sul colera, del quale egli stesso ammalò (3), e i *Principii della scienza etimologica,* che furono premessi il 1830 al II Volume del *Vocabolario universale della lingua italiana* compilato da Raffaello Liberatore e pubblicato

---

(1) *Bibliografia*, pag. 16.

(2) Uno scritto politico anonimo del Borrelli è: *Casi memorabili antichi e moderni del Regno di Napoli, ricavati dagli autografi del fu conte Radowski,* Coblenz, Grünbach, 1842, in 16°. Contiene importanti rivelazioni di fatti di cui il Borrelli fu testimone oculare, e, sebbene a pag. 105 egli si chiami da sè « il famoso Borrelli », ne è certo lui l'autore; vi attacca il Colletta. L'illustre mio amico prof. Vincenzo Bindi mi ha assicurato d'aver visto e letto una *Memoria istorica sulla condotta politica di Pasquale Borrelli,* manoscritto di 26 facciate in 4° grande con la data 1820, in cui si legge il racconto di molti avvenimenti politici del Regno di Napoli nel 1820.

(3) Il colera infieriva in Europa tutta. Il Borrelli se ne occupò (nell'opuscolo *Anticolera*, Napoli, Fibreno, 1832) abbozzandone la storia, notandone le fasi e indicando le maniere di scemarne i pericoli. Nel '35 e nel '36 giunse e scoppiò il colera in Napoli. Essendosi ammalata la sua domestica, non volle mandarla all'ospedale, e la curò da sè. Perciò egli fu attaccato tre volte da violenta diarrea, ed ebbe altrettante volte la fortuna di superarla. Istruito pertanto da ciò che aveva osservato in sè stesso e in altri, volle istruire anche il pubblico, e diede fuori le *Osservazioni sul colera di Napoli.* Un terzo opuscolo riguardava la scoperta di vermi fatta nell'aprire i cadaveri dei colerici.

dal Tramater a Napoli (1), al quale egli cooperò per la parte etimologica.

Nel 1832 fu nominato socio ordinario dell' Accademia delle scienze di Napoli; il 1838 fu aggregato alla Pontaniana, e nel 1840 ne fu eletto Presidente; vi lesse una memoria *Su lo stato fisico e mentale di alcuni uomini allevati senza l'uso della parola* (2) e un ragionamento *Su la guerra considerata nelle sue relazioni morali* (3).

Nel 1839 fu aggregato all'Istituto storico di Francia. Scrisse anche vari elogi funebri: fra i quali ricorderemo quelli del Cav. Paolo

---

(1) Pubbl. anche a parte: *Intorno ai principî dell'arte etimologica - Discorso*. Piacenza, Maino, 1834. Il prof. Bindi mi ha indicato fra le opere del Borrelli una *Risposta alle osservazioni del sig. Pietro Monti su di alcune etimologie delle lingue italiana, greca e latina*, Napoli, 1836.

(2) Pubbl. anche a parte, senza luogo ed anno di stampa. Il Borrelli ricorda in questo scritto i due fanciulli di Psammetico e i dodici di Achebar, che furono allevati senza l'uso della parola; il giovanetto lituano che, aggruppato con gli orsi, camminava sulle mani e sui piedi; il selvaggio di Varsavia e il sordo muto di Chartres (già ricordato insieme col giovinetto lituano e con l'uomo di Varsavia dal WOLF in *Psychol. ration.*, Veronae, 1779, § 44, e dal CONDILLAC in *Essai sur l'origine des conn. hum.*, Partie I, Sec. IV, Chap. II, § 13), che per improvviso accidente ricuperò l'udito, e disse che, sebbene spesso fosse stato a messa, non aveva mai concepita l'idea di Dio, dell'anima, della moralità delle azioni etc.; infine la selvaggia che, emulando i pesci nel nuoto e gli uccelli nel lanciarsi di albero in albero, fu sorpresa il 1731 presso il castello di Sogny. Tutti questi individui mostravano di non possedere alcuna di quelle nozioni dette dagli aprioristi *universali* e *necessarie*. Perciò il Borrelli cerca di spiegare la loro vita con i principî esposti nella sua *Genealogia del pensiero* (imitazione involontaria, leggi fisiologiche ed associazione d'idee), e ne trae argomenti contro Kant (§ X), secondo cui l'idea psicologica della sostanza pensante scaturisce dalla forza interna dell'anima, e contro il Reid e gli scozzesi, secondo i quali l'atto intellettivo per cui noi ammettiamo l'esistenza di Dio non è un risultato della ragione, ma accompagna di necessità la percezione.

La *Memoria* fu pure inserita nel *Giornale abruzzese* (1837, Vol. III e IV) e in altri periodici.

(3) *Su la guerra considerata nelle sue relazioni morali, o sia su di alcune moderne teoriche intorno alla guerra - Discorso letto all'Acc. Pontaniana*. Mendrisio, Lampati, 1841. Il lavoro è diviso in due parti;

Nicola Giampaolo, a cui successe nell'Accademia delle scienze, della regina Maria Cristina di Savoia e del Galuppi (1). In occasione della ristampa della *Medicina forense (System einer vollständigen mediz. Polizei,* 1784-1827) del Frank e delle *Vite delle donne illustri* della duchessa d'Abrantes, scrisse, per istanza degli editori, alcune note a queste opere; ma non potè continuarle, a causa delle sue occupazioni. Scrisse anche alcuni *Pensieri miscellanei* (2), molti articoli nei giornali (3) e una trentina di vo-

---

nella prima l'A. espone le idee del Cousin (che son poi quelle di Hegel) sulla guerra (la guerra sarebbe una lotta d'idee; vince il popolo che incarna l'idea migliore; chi perde ha sempre torto; chi vince ha sempre ragione); nella seconda esamina e critica questa teoria fondandosi su principî umanitarî.

(1) *Elogio dedicato alla memoria del cav. Paolo Nicola Giampaolo dal suo successore nella R. Accad. delle Scienze di Napoli P. Borrelli e letto nella seconda tornata del Nov. 1832,* Napoli, presso Saverio Starita, 1836 (il Giampaolo era un insigne predicatore, e scrisse alcune *Lezioni di metafisica,* 1803). L'elogio della regina è intitolato: *Discorso d'un parroco di villaggio su l'infausta perdita della regina delle due Sicilie Cristina di Savoia,* Nap., 1836 (in esso il B. immagina di trasformarsi in uno di quei parroci di villaggio, di cui la pia sovrana soleva valersi per versare sul popolo le sue beneficenze). L'elogio del Galluppi è intitolato: *Discorso pronunciato presso al letto funebre del barone D. Pasquale Galluppi* (senza luogo ed anno, ma Napoli, 1846): in esso il Bor. esprime la grande stima ch'egli sentiva per il filosofo calabrese.

(2) In appendice alla *Bibliografia di P. B.* citata.

(3) Nella *Bibliografia di P. B.* si legge che nella *Biblioteca analitica* di Napoli c'è una sua lepidissima novella intitolata: *Breve storia morale, enciclopedica, sacra, profana che va dalla creazione del mondo al 4 ottobre 1809, dedicata all'impareggiabile merito di chi vorrà lamentarsene.* Nel *Giornale abruzzese* (gennaio, febbraio e marzo 1838) scrisse sulla *Definizione e denominazione delle idee composte,* e su argomenti varî (specialmente giuridici). Pubblicò anche a parte alcuni *Articoli estratti da varii giornali su di alcune rappresentazioni del Teatro nuovo* (di Napoli) *nell'anno 1842,* senza luogo ed anno (ma Napoli), e uno scritto *Sui principali restauratori della civiltà italiana - Discorsi dedicati al settimo congresso degli scienziati italiani,* Mendrisio, Lampati, 1845. Quest'ultimo scritto consta di sei discorsi, in cui il Borrelli esalta Accursio o lo spirito della disciplina, Dante o l'estro nazionale, Galilei o lo spirito osservatore e geometrico, Vico o la filo-

lumi di *Memorie legali* (Napoli, con varie date). Gli furono anche attribuite le *Allocuzioni critiche dell'abate Raimondo Fiduchelli su il moderno eclettismo e su altre dottrine analoghe* (1). Pare inoltre che avesse sempre in mente di compiere l'edizione delle sue opere filosofiche (2). Passò così gli ultimi anni di sua vita, tutto

---

logia comparata e trascendente, Genovesi o il cosmopolitismo scientifico (adopera quest'espressione perchè secondo lui il Genovesi fece conoscere nella nostra penisola, corresse e sviluppò tutto ciò che di meglio era stato pensato nelle altre nazioni sulle scienze morali e specialmente sull'economia politica), il Beccaria o lo spirito dell'indulgenza. Molti articoli sparse poi nella *Biblioteca analitica di scienze e belle arti*, negli *Annali delle conoscenze utili*, nel *Giornale enciclopedico napoletano* (da lui fondato il 1840), nell'*Aristarco*, nel *Progresso*, nell'*Omnibus*, nelle *Ore solitarie* etc. Presentò molte relazioni di libri ed opuscoli all'Accademia delle scienze (vedi gli *Atti* di questa). Abbiamo anche un *Rapporto dell'Accademico Pasquale Borrelli alla Società Reale Borbonica su di un'opera del sig. Pietro De Angelis* (s. l. e a.).

(1) Era un'opera contro il Cousin, di cui secondo il GENTILE (*Op. cit.*, pag. 279, nota 4) fu pubblicato solo il primo libro (di tre) nel 1838. Ma, siccome nel *Giornale Abruzzese* (dicembre 1838) c'è il sunto (scritto da G. Petrini) anche della prima parte del secondo libro (in cui si confutavano le idee del Cousin sullo spazio, sul tempo e sulla classificazione delle categorie) parrebbe che anche questa parte fosse stata pubblicata nel '38 (vedi E. ALLODOLI, *Il « Giornale Abruzzese » del 1838* in *L'Abruzzo*, agosto 1920, pag. 438). Anzi sembrerebbe che poi ne uscirono altre ancora, poichè nella *Bibliografia di P. B.* (pag. 81-83) si legge che l'opera era divisa in cinque fascicoli, di cui nel 1840 già quattro avevano visto la luce. Fiduchelli è un pseudonimo. Nel *Dizionario* più volte citato del Melzi non c'è alcuna notizia al riguardo. GAETANO GIUCCI (in *Degli scienziati italiani formanti parte del VII congresso in Napoli nell'autunno del MDCCCXLV, notizie biografiche*, Napoli, Lebon, 1845, pag. 73) dice che il libro non è del Borrelli. Ma è strano che nella *Bibliografia di P. B.*, pag. 81-83, le dette *Allocuzioni* son poste fra le opere del Nostro. È vero che ivi si aggiunge che il Borrelli « negò sempre di esserne l'autore ». Ma se, come pare, il Borrelli stesso scrisse la *Bibliografia*, perchè avrebbe collocato fra le sue opere le *Allocuzioni*, se queste fossero state scritte da un altro? Per vanità? Può darsi; ma mi par difficile. Non potrebbe averle scritte in collaborazione con qualche altro o almeno esserne stato l'ispiratore?

(2) *Bibl.*, pag. 22.

dedito al lavoro e stimato dai conoscenti. Ebbe però il dispiacere di vedersi negato dal ministro di giustizia, probabilmente per il suo passato, onde era considerato dalla polizia un « settario » e un « immorale », il permesso di appartenere alla Camera degli avvocati e d' insegnar in privato filosofia e diritto. Colpito d' apoplessia all' inizio del 1848, visse ancora con lucida mente, presago dell' imminente catastrofe, che avvenne nell'aprile del 1849 (1).

*
* *

IL METODO. — Il Borrelli, ideologo schietto com' è, segue, naturalmenfe, il metodo analitico induttivo. Ma non l' accetta così come lo trova; anzi, dopo aver criticato gli altri metodi (quello *scolastico*, quello *ipotetico* di Descartes, di Leibniz e di Kant, e quello *misto* del Wolf), esamina il metodo induttivo stesso (seguito secondo lui dal Locke, dal Condillac, dal Bonnet, dal Tracy, da Erasmo Darwin, dal Cabanis e anche dal Dugald Stewart), e vi trova varî difetti. Il primo di questi è la mancanza di un linguaggio preciso. Se si chiede che cosa sia l' immaginazione al Locke, al Condillac, al Bonnet, al Tracy etc., si avrà da ciascuno di essi una risposta differente. Non basta. Talora si ha a lamentare incostanza di linguaggio in uno scrittore medesimo: il Condillac per es. ora identifica l' immaginazione con una memoria assai viva, ora col potere di combinare varie qualità di oggetti distinti, e di formar prodotti nuovi. Ebbene, si ha qui una specie di cerretaneria; giacchè, come aveva già notato il Locke (2), se qualcuno nei calcoli desse alla cifra 8 ora il nome di sette, ora quello di nove, secondo il proprio tornaconto, sarebbe considerato come un folle o come un tristo. Eppure i dotti nelle loro dispute procedono proprio così; e la loro colpa è tanto maggiore, quanto più preziosa è la verità che il denaro. Anche il metaforismo, il

---

(1) G. Ceva-Grimaldi e Antonio Scialoia pubblicarono due discorsi in lode di lui (Napoli, Starita, 1849, in 8°, pag. 16). In questi discorsi si trova un'effigie del Borrelli. Un ritratto del quale fu eseguito dal pittore Vincenzo Morani.

Il calabrese Giuseppe Bizzi-Garofalo pubblicò alcuni versi in lode del Borrelli (Napoli, 1849).

(2) *Essai*, Livre III, Chap. X, § 2.

gergo (che si riscontra talora pur nel Cabanis e nel Darwin) rende il linguaggio filosofico poco preciso e chiaro.

Secondo segno d' imperfezione è la mancanza d' una classificazione indiscutibile degli atti psichici. Il Locke per es. par che ammetta due facoltà principali; il Condillac le riduce ad una sola; il Tracy vede nell' animo quattro potenze: sensibilità, memoria, giudizio e volontà. Il Bonnet ve ne trova ancor più. E così di seguito. Bisogna dunque esaminare questo punto dell' ideologia, per stabilire alcune *forme specifiche* e *generiche* degli atti psichici, le quali siano veramente irriducibili le une alle altre, e giungere, così, a quel segno a cui Lavoisier ha condotto la chimica e Linneo la botanica.

Altro punto da considerare è la base dei nostri raziocinî. Le discussioni scolastiche fondate sul sillogismo non hanno generato che questioni interminabili, sentenze vuote di senso, sottigliezze vane e sonore. Il Tracy ha creduto di eliminare questi difetti riducendo ogni forma di ragionamento al sorite; ma anche il sorite, essendo un nesso di molti sillogismi, ha bisogno di principî generali; questi dunque bisogna ricercare.

È ancora un segno d' imperfezione il distacco dell' ideologia dalla filosofia naturale (che Bacone chiamava la *gran madre delle scienze*) e specialmente dalla fisiologia (la quale ha moltissima importanza per il filosofo, poichè nulla è più vicino all' uomo intelligente che l' *uomo fisico*). Vi sono stati, è vero, tentativi di psicologia fisiologica da parte del Bonnet, del Cabanis e del Darwin; ma non son riusciti (il Cabanis per es. non indica il processo fisiologico che serve come mezzo a ciascuna funzione dello spirito, ma stabilisce semplicemente un paragone arbitrario e ardito fra le funzioni psichiche e quelle organiche); o almeno si poteva far meglio.

Infine è un altro segno d' imperfezione dell' ideologia la noncuranza delle forze genitrici del pensiero. Le altre scienze non si son contentate di esaminare i fenomeni: si sono elevate alle *forze* (es. *inerzia, impenetrabilità dei corpi, forza d' attrazione, forza centripeta, forza centrifuga, irritabilità dei muscoli*); e in vero, senza la conoscenza delle forze, ci sfuggirebbe l' anello per cui si connettono gli effetti alle cause rispettive; l' universo diverrebbe una macchina immensa di cui s' ignorerebbero gli ordegni. Ebbene, nell' ideologia non c' è mai stato un' indagine delle forze genitrici

del pensiero; e così s'è sottratta alla vista la parte più bella e più fina del processo intellettivo e volitivo; si son separati atti che per la comunanza d'origine erano fortemente legati; si sono riuniti altri che, per lo stesso riguardo, erano molto lontani e diversi. Eppure Bacone aveva raccomandato la ricerca delle cause *vere* e *sufficienti*. Ora, le cause delle funzioni psichiche non sono *forze?* Kant ben sentì questo vuoto nel suo spirito; solo che egli, in luogo delle *forze,* ricercò le *forme,* e, invece di perfezionare l'opera del Locke, volle crear da capo la teoria del pensiero con un metodo trascendentale, perdendosi, così, in una dottrina *visionaria.* Bisogna dunque riprender l'opera; giacchè, fino a quando « non daremo del pensiero una dottrina *dinamica,* noi non incontreremo quel mezzo, nel quale il vero à la sede Non mai avremo il diritto di assicurar con fiducia ciò che il Verulamio sperava: *di aver fermata in futuro per sempre tra la empirica e la razionale facoltà una sincera e legittima concordia* ».

Tutti questi difetti il Borrelli cercò di eliminare nell'ideologia. Quali mezzi adoperò? Non un nuovo metodo, chè quello trovato gli pareva buono. Ne fece solo un uso più preciso e scientifico, imprendendo nuove analisi; nelle quali tenne specialmente presenti le regole filosofiche di Newton: 1° non si devono ammettere di alcun effetto più cause di quelle che siano vere e che siano insieme sufficienti a poter spiegare i fenomeni; 2° gli effetti naturali del medesimo genere si devono attribuire, per quanto è possibile, alle cause medesime; 3° (conseguenza delle due precedenti) gli effetti che sorgono e cessano insieme o insieme crescono e diminuiscono sono strettamente congeneri, dipendono quindi da una sola causa; 4° le qualità dei corpi che non si possono diminuire o accrescere e che convengono a tutti quelli a cui giunge la nostra esperienza, si debbono avere per qualità universali dei corpi; 5° nella filosofia sperimentale le proposizioni raccolte dai fenomeni per induzione si devono tenere, nonostante le ipotesi opposte, per esattamente o prossimamente vere, fino a che l'osservazione di nuovi fenomeni non le renda più giuste, o non le mostri invece soggette a eccezioni (1).

Vediamo a quali risultati giunse applicando tali regole.

---

(1) Vedi per tutta questa parte l'*Introduzione alla filosofia naturale del pensiero*, Lugano, Vanelli, 1824.

*
* *

LA GENEALOGIA DEL PENSIERO. — Sullo spirito del Borrelli produsse grande impressione un libro che « chiuse con istrepito il secolo XVIII »: gli *Elementa medicinae* (1780) di John Brown (1735-1788) (1). Nel quale in mezzo a molti errori lampeggia, secondo il Borrelli, una grande verità: *l' eccitabilità* (che si chiama *irritabilità* nel tessuto muscolare e *sensibilità* nel sistema nervoso) *sviluppata all' occasione dello stimolo produce la vita* (2). Ebbene, anche per il Borrelli, che ammirava il Brown e aveva, come si è visto, fondato sui principî del biologo scozzese la *Zoognosia* e la *Zoaritmia,* il pensiero non deriva che da *forza insita* e *stimolo.* La forza insita si esplica però mediante tre forze, tre cause efficienti, che operano all'occasione di uno stimolo: quelle di *sentire,* di *giudicare* e di *volere* (3). Esaminiamole partitamente.

*
* *

Sensazione. — Nulla in natura avviene senza ragion sufficiente: v' è quindi pur una ragione per la quale sentiamo. Questa non può esser tutta intrinseca all' anima, poichè la sensazione segue sempre a stimoli esterni. Eppure, si potrebbe osservare, in molte sensazioni invano cercheremmo un oggetto stimolante estrinseco al nostro corpo: così accade in quelle del delirio o della follia. Anche del resto quando la mente non è abbandonata al disordine si possono ascoltare strepiti senza che l' atmosfera si scuota, vedere lampi o scintille, senza che queste o quelli si producano in realtà. Ebbene, anche in tali casi uno stimolo c' è: esso sta negli umori o nei vapori dell' interno del corpo, o nell' urto che un organo riceve da un altro. Anche quelle sensazioni piacevoli che

---

(1) Un altro abruzzese, BERARDO QUARTAPELLE di Teramo (per il quale vedi PALMA, *Op. cit.,* Vol. V, pag. 163-66), aveva prima del Borrelli contribuito a illustrare le teorie del Brown con le *Riflessioni sulla nuova dottrina medica del dott. Giovanni Brown* (1797, s. l.)

(2) Secondo il Borrelli la *sensibilità* del Cabanis, base di tutti i fenomeni della vita animale, non sarebbe che l'eccitabilità del Brown.

(3) *Introduzione,* Sezione III, Cap. III-V.

pare provengano dalla cessazione di stimoli dolorosi e che son servite di fondamento alla teoria della natura negativa del piacere, in realtà hanno pur esse uno stimolo. Così, se una fascia o una legaccia, che tiene stretta una parte dell'organismo, è allentata, dà a noi un senso di sodisfazione. Ma questa non consiste mica nel semplice sollievo, nella diminuzione del dolore; invece i fluidi restituiti alla circolazione primitiva trovano i lor canali temprati in tal maniera, che danno origine a un movimento in realtà dilettevole. Del pari la bevanda che attraversa l'esofago dell'assetato, lo sparge di quel fluido mucifero che sa ripararlo da attacchi estranei; ma, mentre comincia ad attutire questi, cagiona, insieme, alle fauci un'impressione mite e soave. Anche l'azione del calorico e delle sostanze alimentari non si limita a sedar gli urti molesti: scuotendo leggermente le fibre del corpo, deve suscitarvi una modificazione gradita di per sè. Insomma il vero diletto non dipende dalle sensazioni che mancano, ma solamente da quelle che crescono per tale mancanza; quindi proviene da un'azione *eccitante* (1).

Ogni sensazione trae dunque origine da uno stimolo sul solido animale.

Ma la ragion sufficiente della sensazione non può esser tutta estrinseca (stimolo); poichè il nostro spirito è fatto in modo che dietro un eccitamento produce un certo effetto anzichè un altro qualunque. Quindi la ragion sufficiente del sentire dev'essere parte estrinseca e parte intrinseca all'anima. Ora, poichè la ragion sufficiente per cui le funzioni possibili divengono attuali si chiama *forza,* è manifesto che la ragione del sentire consiste in una forza parte intrinseca e parte estrinseca all'anima. Ma la parte di una forza è forza ancor essa; quindi ragioni o cause delle sensazioni sono una forza estrinseca all'anima e un'altra tutta intrinseca. Senza che la prima abbia operato non si esplica la seconda; ma, dopo l'azione della prima, la sensazione non è prodotta che dalla seconda. Dunque la prima è *occasionale,* la seconda *efficiente;* quella è lo *stimolo,* questa la *forza di sentire (sensibilità).*

La sensazione, essendo, così, l'effetto di una forza interiore,

---

(1) Così dunque il Borrelli respinge la teoria della natura negativa del piacere.

ha tutti i requisiti per esser detta un'*azione* (1). Come mai, allora, alcuni ideologi, per es. il Locke (2), l'Helvétius (3), il Voltaire (4) etc. hanno talvolta scritto che la sensazione è *passiva?* Gli è che, in tal caso, essi hanno adoperato questa parola in senso d'*involontario;* e così non hanno negato che la sensazione sia un atto; poichè ciò che è involontario, pur non dipendendo dall'arbitrio dell'uomo, ha il suo principio in una forza interiore debitamente suscitata; è quindi un atto come tutti gli altri fenomeni psichici (5).

Insieme con la sensazione vanno considerate la così detta *contemplazione lockiana, la ricordanza, l'occupazione, l'attenzione* e *l'immaginazione sensoria o fantasia.*

Quando è svanito un oggetto che avevamo percepito (per es. una rosa, una scena teatrale), possiamo continuare a pensarci; lo stato mentale in cui allora ci troviamo è appunto quello che il Locke chiamò *contemplazione.* Questa è tanto simile alla sensazione, che spesso si confonde con essa (così, fissando con molta forza il pensiero su un fetore sentito, ci pare di sentirlo di nuovo

---

(1) Quest'azione è sempre avvertita da noi; per il Borrelli quindi non esistono fatti psichici incoscienti; il che egli prova con un importante argomento: « Quando altro fosse il sentire, altro il saper di sentire, noi potremmo nello stesso modo saper di saperlo ed aver con ciò un altro atto. Se si pone in fatti che l'anima non ha potuto ravvisare una sua funzione se non per via di una seconda, dovrà del pari concedersi che non può ravvisar la seconda se non per via di una terza. Quando avremo saputo che noi sappiamo di sapere di aver sentito una volta, sarà pur forza che ne ammettiamo in ugual modo una quarta. Le coscienze in somma offriranno una progressione infinita: nè potrà vedersi a qual uso debbano venire impiegate ». Per evitare questo processo all'infinito, non resta se non ammettere che quello stesso atto che coglie per es. un odor di rosa, ne contiene la coscienza: che in altri termini l'anima e sente ed è consapevole di sentire. Non si può quindi disgiungere la coscienza da alcun fatto psichico (*Principii della genealogia del pensiero,* Lugano, Vanelli, 1825, Vol. I, Sez. I, Cap. XVIII, pag. 56-57).

(2) *Essai,* Livre II, Chap. IX, § I.

(3) *De l'esprit,* Tomo I, pag. 9 (Londres, 1777).

(4) *Oeuvres,* Tomo I, pag. 94, 173 (cit. dal Bor.).

(5) *Principii della geneal.,* Vol. I, Lib. I, Sez. I, e Vol. III, Lib. V, Sez. I. Si noti che il Vol. II dell'edz. da me esaminata è edito da Ruggia e Comp., successi a Vanelli, il 1828, e il III da Ruggia, il 1829.

nella sua prima vivezza). Entrambe si riferiscono allo stesso oggetto; entrambe ce lo figurano nella maniera medesima; in entrambe si annunzia ed esprime il nostro *Io* (esse cioè sono coscienti). Son dunque fenomeni del medesimo genere. Non è anzi esagerato il dire che di queste due operazioni l'una si continua nell'altra; infatti alla prima è necessario un movimento cerebrale che si può chiamare *sensifero;* e questo si richiede anche per la seconda; solo che nella prima esso è eccitato dall' impulso di un oggetto esterno; nella seconda dall'azione della volontà o (quando l' immagine permane contro nostro volere) da quella di umori o di altri stimoli (1).

Anche la *ricordanza* non è che una *riproduzione* o *reviviscenza* della sensazione primitiva. La *contemplazione* e la *ricordanza* hanno gli stessi caratteri: in entrambe avvertiamo la stessa cosa. Se io, dopo aver visto un fiore, seguito a pensarvi, lo contemplo; se dopo un mese di distrazione, rivolgo d' improvviso il pensiero ad esso, ne ho la *ricordanza.* L' oggetto esteriore in entrambi i casi è lontano. L' idea è in entrambi la stessa, se si prescinde dai gradi. Talvolta le due funzioni persino si confondono, come nella follia e nel delirio, in cui si hanno ricordi sì forti che si considerano provocati da oggetti presenti. Perciò la ricordanza e la contemplazione hanno tanta unità di natura quanta la contemplazione e la sensazione primitiva. Tutt' e tre le funzioni non sono che parti o momenti d' una funzione medesima (2).

L'*occupazione* si ha quando una sensazione più forte delle altre signoreggia e quasi ingombra senza nostra volontà l'orizzonte mentale. L'*attenzione* invece si ha quando noi ci fissiamo ad arbitrio su qualcuna delle sensazioni, che può essere anche la più debole, e la rendiamo più chiara di tutte le altre. Sono, questi, due atti ben distinti (nel primo la volontà non c' entra; nel secondo al sentire s' aggiunge il volere, anzi l' essenziale è l' atto di volontà); il Condillac invece li confonde, e solo così riesce a dimostrare che attendere è sentire.

Naturalmente, nello stesso tempo che siamo *occupati* rispetto a un'idea, siamo *distratti* rispetto alle altre che restano nell'ombra;

---

(1) *Op. cit.,* Vol. I, Libro I, Sez. II, Cap. I-III.
(2) *Op. cit.,* Vol. I, Libro I, Sez. II, Cap. IV.

di modo che quello stato medesimo che è *occupazione* quanto alla prima, è *distrazione* quanto alle seconde. Del pari, allorchè attendiamo a un'idea, indeboliamo o fughiamo le altre: se la nostra volontà *attende* alla prima, *astrae* da quest' ultime; sicchè quello stato medesimo che è *attenzione* per l' una è *astrazione* per le altre (1).

Una serie di attenzioni che siano però dirette ad un medesimo fine, è *riflessione* (2).

La *fantasia* o *immaginazione sensoria* si esplica quando lo spirito, dopo aver provato un certo numero di sensazioni primitive (per es. sensazioni visive di rose), si forma un' idea nuova *entostiva* (per es. di una rosa più grande di quelle viste o di molte rose disposte in un ordine diverso dal percepito) che somigli a quelle in alcune note, ma ne differisca nel resto. Le sensazioni primitive si possono chiamare nozioni *modulari,* quelle nuove invece *foggiate* o *fittive* o *fantasmi.*

Il fantasma può dipendere dalla nostra volontà o da altri stimoli interni. Nel primo caso è *arbitrario,* nel secondo *automatico.* Dopo aver per es. osservata una chiesa, posso idearne un'altra più piccola; allora io agisco a mio piacimento; quindi a ragione il mio fantasma si chiama *arbitrario.* Ma Pascal faceva ogni sforzo per non vedere al suo fianco una voragine aperta, eppure era costretto ad averla sempre presente; in tal caso quindi il fantasma si può dire *automatico.*

Il fantasma, sia automatico, sia arbitrario, può esser poi o *commanente* o *esclusivo.* È commanente se coesiste o può coesistere con le nozioni modulari; esclusivo, se non può. Dopo aver visto per es. tre rose, posso immaginarne altre cento; allora questo mio fantasma non altera nè presuppone alterata quella mia sensazione: quindi può dirsi *commanente.* Ma se io, letto un verso di Orazio, dopo alcun tempo lo ripeto e lo credo di Persio, ho allora un fantasma *esclusivo,* poichè la mia idea proviene dall'alterazione di un ricordo con cui non può quindi coesistere: la mia

---

(1) *Op. cit.*, Vol. I, Libro I, Sez. III.

(2) Tanto l'attenzione, quanto la riflessione, essendo atti della volontà, dovrebbero essere esaminate con questa funzione. Ma son considerate qui per la relazione che hanno col sentire.

anima ha confuso diverse sensazioni incomplete richiamate dalla memoria, e ne ha formate immagini *fantastiche,* che escludono quelle modulari (1).

Abbiamo così sempre esaminata la sensazione da varî punti di vista; chè la contemplazione lockiana è *sensazione continuata;* la ricordanza è *sensazione riprodotta;* l' occupazione è *sensazione predominante;* la fantasia è *sensazione alterata;* esse vanno quindi (secondo le regole di Newton) attribuite tutte alla stessa causa *(sensibilità)*

Abbiamo considerata così la prima forza o funzione dello spirito (2); passiamo alla seconda: il *giudizio.*

*
* *

Giudizio. — Non si può, secondo il Borrelli, formulare giudizio alcuno senza che siano insieme presenti allo spirito due idee, le quali occupino l' anima o alle quali essa attenda. Queste idee appunto costituiscono lo stimolo del giudizio, quindi una parte della sua ragion sufficiente. Ma non bastano: non si capisce come per la sola azione delle idee coesistenti possa effet-

---

(1) *Op. cit.,* Vol. I, Libro I, Sezione V.

(2) Prima di passare al giudizio il Borrelli considera l'*associazione delle idee* (*Op. cit.,* Vol. I, Libro I, Sez. IV) e il fenomeno dell'*imitazione involontaria;* la quale secondo lui dipende dalla qualità eccitante delle sensazioni e delle rispettive tracce lasciate da esse nel cervello *(moti sensiferi).* L'idea o il moto sensifero nell'individuo imitatore corrispondente all'idea che è nell'individuo imitato, e, a causa della tendenza, propria delle idee o delle loro tracce, di tradursi in movimenti organici (cioè di essere, direbbe il Fouillée, *idee-forze*), trae il primo a compiere atti eguali a quelli che compie il secondo (*Op. cit.,* Vol. I, Sez. VI). Parlando dell'imitazione, il Borrelli ricorda il Delfico con le seguenti parole: « La imitazione involontaria à dunque un impero vastissimo, e non senza ragione fu detto che l'*uomo è animale di esempio.* Questa verità sentita da molti e segnatamente da alcuni scrittori che onorano Napoli, è stata posta in gran lume e destramente presentata sotto i suoi principali rapporti da un ingegno eminente di quello stesso paese, dal commendator Delfico. Non può ricordarsi il suo nome senza che ci venga alla mente la idea della virtù e della scienza » (*Op. cit.,* Vol. I, pag. 323).

tuarsi il giudizio; chè questo è un'affezione che per verità risulta da quelle, ma non potrebbe risultarne mai, se l'ente che giudica non si trovasse fornito di una natura tale, che, dietro l'azione dello stimolo, compiesse quell'atto che si chiama *giudizio*. Bisogna dunque concludere che la ragion sufficiente del giudizio è in parte nello stimolo, e in parte nella natura dello stesso ente che giudica; cosicchè il giudizio è un'azione che ha per causa due forze, di cui l'una, stimolo, è *occasionale*, l'altra, che potrebbe chiamarsi *forza giudicatrice*, è *efficiente* (1).

Ma in che propriamente consiste quest'atto del giudizio? Nell'avvertire che l'una delle idee presenti allo spirito non è l'altra, dunque nel percepire una disformità d'idee. Anche i giudizî che affermano una conformità d'idee sono in fondo giudizî di diversità; infatti le idee che diciamo conformi non sono, a rigor di termini, l'una identica all'altra; chè in tal caso non le distingueremmo. Quando dunque chiamiamo due nozioni conformi, indichiamo solo che la loro differenza è piccolissima, quasi infinitesima. Tale differenza, aumentando fino ad un certo segno, fa che in fine noi possiamo nominarle disformi. I giudizî di *conformità* e di *disformità* delle idee sono dunque due specie di giudizî di *diversità*. Ora, si può dimostrare che i giudizî si possono raccogliere tutti in queste due specie; cosicchè si riducono tutti a giudizî di *diversità*. Infatti i così detti giudizî di *continenza d'idee*, in cui si afferma che un'idea è in una'altra, e ai quali il Tracy voleva ridurre tutte le proposizioni, non son che giudizî di *di-*

---

(1) *Op. cit.*, Vol. III, Lib. V, Sez. II, pag. 225-230. Il GENTILE (*Op. cit.*, pag. 140-41 e 148), fondandosi sulla definizione che il Borrelli dà del giudizio in Libro II, Sez. III, Cap. I della *Genealogia* (« un'affezione che risulta immediatamente all'anima, se due idee coesistenti o insieme la occupano od ella insieme vi attende »), afferma che il Borrelli avrebbe dovuto ridurre, come gli altri sensisti, il giudizio al sentire, chè l'occupazione e l'attenzione non sono se non *sensazioni rafforzate*. Ma noi abbiamo visto: 1° che per il Borrelli l'attenzione non si riduce a sensazione, essendo un atto della volontà; 2° che le due idee le quali occupano l'anima e alle quali essa attende non costituiscono che lo *stimolo* del giudizio, a cui deve aggiungersi *un atto speciale* dell'anima. Quindi mi pare che l'obiezione mossa dal Gentile al Borrelli non sia giustificata.

versità fra un elemento (nota) e gli altri di una nozione complessa. Dire per es. che l'idea d'una camera è nell'idea di un palazzo, è affermare che quella è stata da noi distinta fra tutte le parti di questa, ossia ch'è stata *segregata* o da ciascuna di esse o solo da alcune o dal complesso di molte; il che è enunciare una distinzione o *diversità* d'idee. Del pari il giudizio qualificativo è affermazione o negazione di una conformità tra una data idea astratta e una di quelle che formano una nozione composta: se diciamo per es. che *Cesare è forte,* asseriamo che nell'idea composta di *Cesare* è un elemento conforme all'idea astratta di *forte.* Anch'esso quindi si riduce al giudizio di conformità (o disformità). Pure i giudizî quantitativi (per es. $a=b$ oppure $x+y < x$) si riducono a quelli di conformità: dire infatti *eguali* due cose è lo stesso che qualificarle *conformi* per la grandezza; quando poi chiamiamo l'una *minore* e l'altra *maggiore,* non diciamo se non che l'una *eguaglia una parte* dell'altra. Del pari, i giudizî di proporzione ($2:4=8:16$) son giudizî di conformità fra le differenze o i quoti delle grandezze confrontate ($\frac{4}{2}$ e $\frac{16}{8}$, ossia $2:2$). E così di seguito. In breve: non si troverà alcun giudizio in cui non si determini la *conformità* o *disformità* delle nostre nozioni, cioè la *diversità* intercedente fra esse. Giudicare è *distinguere* (1).

La diversità enunciata dal giudizio è un *rapporto* o *relazione* fra idee. Ora che cos'è il rapporto? Supponiamo di avere due sensazioni di suono. L'attendere nello stesso tempo ad esse è confrontarle, paragonarle. Il risultato di tale confronto è il giudizio *(io avverto due suoni diversi).* Il risultato astratto di tale enunciazione, preso indipendentemente dall'atto dell'anima, è *la diversità di due suoni.* Tale diversità è appunto il *rapporto:* il quale quindi si può dire il risultato del giudizio, che è a sua volta risultato del paragone: dunque il rapporto è il risultato di un altro risultato (cioè del giudizio) (2).

---

(1) *Op. cit.,* Vol. II, Libro II, Sez. I e II.

(2) È quindi errato definire il giudizio la *percezione d'un rapporto:* chè il rapporto è una forma astratta del giudizio già enunciato, gli è quindi posteriore, non può dunque esser percepito nel giudizio medesimo; chè non si può percepire ciò che ancora non è. In altri termini: se il giudizio fosse percezione del rapporto, o si formerebbe con esso

La relazione delle idee, quando è da noi attribuita agli oggetti a cui appartiene, diventa relazione di oggetti. In tal caso non è se non la relazione stessa delle idee, se così può dirsi, applicata. La relazione risiede dunque solo nello spirito, o è anche nelle cose? In vero, noi determiniamo dei rapporti perchè abbiamo giudicato. Ma d'altra parte abbiamo giudicato perchè due idee che ci occupavano, o alle quali attendevamo, avevano certe determinazioni, certe qualità, certe note (una determinata natura e non un'altra). Ora, queste qualità, queste note, ciò insomma per cui avviene che ciascuna delle due idee possa eccitare una funzione da cui scaturisca il rapporto, si può chiamare il *principio prossimo della relazione.* Di più, le idee son capaci d'occasionare un giudizio, sono insomma conformate in una data maniera, perchè gli oggetti esteriori, dai quali esse dipendono, hanno esercitata la tale e non la tal'altra azione; e questi l'hanno esercitata perchè erano forniti d'una certa natura. I principî dei rapporti delle nostre nozioni ne suppongono dunque altri nelle cose percepite: questi si posson chiamare *principî remoti dei rapporti.* Perciò le relazioni, mentre presentano un aspetto tutto soggettivo, in quanto richiedono l'attività del soggetto che le riveli, hanno tuttavia un fondamento *oggettivo.* « La relazione », dice il Borrelli, « in certo modo può confrontarsi ad un frutto, la cui pianta è radicata nella natura degli esseri, ma che sbuccia intanto da' rami del nostro intelletto. Non pretenderà alcuno che il pomo debba in sè avere i caratteri di quella terra in cui vegeta » (1). Così, quando Newton affermò che i corpi celesti gravitano in ragion diretta della massa e nella inversa dei quadrati delle distanze, annunziava un risultato dei suoi profondi giudizî. Egli aveva raccolti questi dal paragone delle idee; aveva raccolte le idee dall'osservazione dei

---

o dopo di esso; invece, come s'è visto, si compie prima. Il che vuol dire che il giudizio non è una funzione che rispecchi e registri passivamente i rapporti già formati, ma un'attività che rivela con la sua azione un aspetto del reale e forma (mentalmente) i rapporti, i quali son quindi qualcosa di mentale, d'intellettivo (sebbene, come vedremo, abbiano un fondamento o motivo oggettivo). Tant'è vero che possono esser presenti all'intelligenza i termini senza che si abbia il giudizio. Perchè si abbia questo, è necessario un atto speciale.

(1) *Op. cit.*, Vol. II, Libro II, Sez. III, Cap. VI, pag. 111-112.

fatti; aveva ricavati i fatti dalle impressioni esterne; e aveva ricevute queste dalla natura degli esseri. Dunque solo per effetto di tale natura aveva fissato un rapporto; ma d'altra parte l'aveva visto alla luce del suo spirito. Quindi ciò che aveva eccitato i suoi pensieri *(il principio remoto del rapporto)* era reale, eterno, immutabile, e, data la stessa attenzione, data la stessa esperienza, avrebbe provocato in ogni tempo il medesimo risultato. Ma non esisteva la legge con gli elementi astratti che la costituiscono: questi son prodotti mentali. È quindi giusto affermare che i corpi hanno sempre gravitato in ragion diretta delle masse e nella inversa dei quadrati delle distanze, che cioè vi sono stati sempre quei dati in base ai quali il giudizio dell'uomo avrebbe potuto rivelare un rapporto siffatto; bisogna però aggiungere che era anche necessario il lampo di una mente geniale, che illuminasse e cogliesse la relazione e la esprimesse mediante quegli elementi astratti che appaiono nella formula scientifica della legge. Nella determinazione dei rapporti concorrono dunque e il soggetto e l'oggetto; voler ridurre tutto all'azione dell'uno o dell'altro, è errore. Da questo apparisce chiaro quanto sia ardimentosa quell'affermazione di Kant che *l'uomo dà le leggi all'universo;* poichè il soggetto conoscente attribuisce agli oggetti esterni le relazioni delle sue idee, ed astrae le relazioni dai suoi proprî giudizî; ma nel formare i giudizî riceve la legge dall'azione di quegli oggetti; ed è innegabile che, solo perchè eccitato da questi, egli viene in sostanza ad esplicare le sue funzioni (1).

*
* *

La sensazione, quanto al tempo, può, come s'è visto, dividersi in primitiva, continuata, riprodotta e fantastica; il giudizio è capace di una divisione assai simile. Così, dopo aver determinato il rapporto di due nozioni, ci accade spesso di rivolgere ad esso la mente, ossia di prolungare il giudizio: per es. il geometra che ha scoperto una verità importante, gode di averla presente per lungo tempo allo spirito. Vi è dunque una *contemplazione lockiana* per i giudizî come per le sensazioni primitive. Del pari nessuno

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, Libro II, Sez. III, spec. Cap. I-VI.

ha messo mai in dubbio che si dia una *ricordanza* degli uni e delle altre. Inoltre, spesso i giudizî risorgono non come si formarono nell' anima, ma notevolmente alterati: dunque, al pari delle sensazioni, possono divenire *fantasmi*. Potendo ancor dipendere e da idee *entostive* e da idee *ectostive*, possono dividersi anch' essi in *entostivi* ed *ectostivi* (1). Esistono dunque varie somiglianze fra sensazione e giudizio; altre ancora se ne possono notare: entrambi implicano un annunzio dell' Io, una certa avvertenza d' esistere, insomma una *coscienza;* hanno per causa occasionale uno stimolo; hanno per causa efficiente una forza intrinseca all' anima; sono quindi entrambi azioni dello spirito. Ma, non ostante queste somiglianze, il giudizio, essendo risultato del paragone fra due termini, differisce profondamente dalla semplice sensazione; cosicchè il celebre principio dell' ideologia francese che il *giudizio è sensazione,* non è giusto. L' apparenza di veridicità presentata da questo strepitoso teorema è dovuta tutta, dice il Borrelli, all' equivoco, cioè alla molteplicità di significati che la parola sensazione assume presso i varî autori. Così il Condillac afferma che giudicare è confrontare, che confrontare è attendere a due sensazioni e quindi sentire. Ora, la prima proposizione è falsa. Infatti il confronto è condizione del giudizio, ma non si confonde con questo. Il Condillac dice: — Non v' è confronto senza giudizio: dunque il giudizio è confronto —. Se ciò fosse vero, io potrei dire del pari: — *Non v' è statua senza scultore, lo scultore è dunque la statua; non v' è figlio senza padre, dunque il figlio è il padre stesso o il padre trasformato; non si può toccare una corda senza riceverne un suono, dunque ricevere un suono non è che toccare una corda; e quindi muovere la mano è lo stesso che udire* —. Chi crederebbe che uno dei più grandi analisti dello spirito umano si sia permesso un ragionamento di tal natura? Eppure è proprio così. Anche la seconda proposizione del Condillac è arbitraria e falsa: infatti essere attento a due idee è certo confrontarle. Ma l' attenzione è un atto della volontà, che non fa se non rendere più vive le idee; quando queste son rese più vive, sorge nell' anima un altro atto che si chiama *giudizio*. È dunque vero che il giudizio risulta lontanamente dall' attenzione; è però falso che si confonda con essa;

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, Libro II, Sez. III, Cap. XIV.

è poi assurdo che si confonda con la sensazione stessa, la quale ne è solo resa più viva. È quindi chiaro che qui il Condillac avviluppa in un groviglio le cause e gli effetti, il soggetto e i modi, le condizioni e i risultati!

Gli stessi errori ed equivoci si riscontrano in altri ideologi francesi. Così l'Helvétius afferma che le espressioni *io giudico diverso* e *io sento diverso* sono sinonime. Ora, questo è vero, ma allora la parola *sentire* non denota la funzione specifica esplicata dall'anima quando gli oggetti esteriori impressionano i nervi: denota un modo qualunque d'avvedersi, d'avvertire. Non indica insomma la sensazione propriamente detta, ma ciò che molti chiamano *sentimento, coscienza.* Ora, la coscienza è certo congiunta con ogni fenomeno psichico; e, se ogni atto in cui essa sorge si vuol chiamare un sentire, si potrà dare tal nome anche al giudizio e alla volontà. Ma che avremo allora saputo? Che il nostro spirito non esplica alcuna funzione senza sapere di esplicarla. Questo però non vuol dire che le varie funzioni si confondano! Osservazioni simili possono rivolgersi, a questo proposito, al Tracy (1).

Giudicare non è dunque sentire; l'esercizio della facoltà di sentire è certo indispensabile a tutte le altre; ma queste non si riducono a quella.

*
* *

Due o più giudizî connessi fra loro mediante un termine medio formano il *raziocinio.*

Il Borrelli cerca di determinare le varie forme di ragionamento, senza ricorrere a principî generali (respinge anche il *dictum de omni et nullo* aristotelico) (2), considerando solo i varî rapporti dei tre termini che entrano a formare le due premesse. Egli trova una conferma della legittimità del suo procedimento nel fatto che spesso le persone del volgo o i fanciulli « argomentano la uguaglianza di due cose dal perchè esse ne uguagliano un'altra; ma

---

(1) *Op. cit.*, Vol. III, Libro V, Sez. II, Cap. XIII. Le stesse obiezioni rivolte all'Helvétius e al Tracy valgono per il ROBINET, che nella sua *Philosophie naturelle*, Chap. IV (Genève, 1787), espose idee simili.

(2) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 245-247.

non danno mai alcun segno di far entrare un assioma nel loro raziocinio. Il solo modo di sconcertarli sarebbe quello di ridurli ad usare un assioma » (1).

Se però a formare il raziocinio non è sempre necessario un principio generale, pure secondo il Borrelli si può ricercare se ogni processo di quest' atto si possa in fine richiamare a un principio di tal sorta. Ora, in tutte le forme di ragionamento in fondo non si fa altro che dire: — *A è conforme a B; ma B è conforme a C; dunque A è conforme a C* —. Generalizzando tale procedimento si può affermare che *due idee conformi ad una terza sono conformi tra loro;* dal che deriva come conseguenza immediata che *due idee di cui l' una è conforme ad una terza, mentre l' altra ne è totalmente disforme, sono disformi tra loro.* È dunque questo il principio d' ogni ragionamento.

Ora, le idee del raziocinio, poichè secondo tale principio son tutt' e tre conformi (chè, se due son conformi ad una terza e quindi fra loro, anche la terza, naturalmente, sarà conforme alle altre due), si possono sostituire a vicenda, e i loro simboli si possono del pari surrogare fra loro, almeno in quanto alludono a ciò che esse hanno di conforme; di modo che la *surrogabilità dei conformi* diviene il principio generale pratico del ragionamento. Tale verità si può chiaramente intuire osservando che nell' espressione verbale del processo sillogistico la conseguenza si può ottenere direttamente col surrogare nell' una delle premesse all' elemento comune ciò che gli corrisponde nell' altra. Per es.: *Ciò che ha parti fuori parti, è composto; il corpo ha parti fuori parti: dunque il corpo è composto.* Qui l'elemento comune (termine medio) è rappresentato dalle parole *ha parti fuori parti.* Nella prima premessa gli corrisponde l'espressione *è composto.* Ora, sostituendo nella seconda all'elemento comune *(ha parti fuori parti)* le parole corrispondenti ad esso nella prima, ossia *è composto* (dicendo quindi: *il corpo è composto*), si ha subito la conseguenza. Il ragionamento valido deve dunque presentare i tre seguenti caratteri: 1° dev'essere costituito di tre proposizioni, di cui due esprimano il rapporto dell'idea media con ciascuna delle estreme, e la terza il rapporto fra quest' estreme stesse; 2° le due prime debbono quindi presentare

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 196.

un termine comune che sia combinato con due altri i quali formino la terza; 3° la terza in conseguenza deve sorgere con la più grande prontezza, se si surroghi a questo termine in una delle due ciò che gli corrisponde nell' altra. Un ragionamento siffatto si può chiamare, secondo il Borrelli, *sillogismo riformato* (1).

Esaminati così il giudizio e il nesso di giudizî (argomento), passiamo alla terza funzione: la volontà.

*
* *

Volontà. — Abbiamo visto che la sensibilità e il giudizio si esplicano in seguito all' azione d' uno stimolo; sarà del pari necessario uno stimolo per la volontà. In fatti è facile osservare che ogni atto volitivo è preceduto da un giudizio per cui si ritiene preferibile uno stato ad un altro, chè il volere consiste nel tendere ad uno stato in cui non si è; ora, se, essendo in uno stato doloroso o piacevole, io non ne conoscessi altri, non potrei desiderare di uscirne; giacchè desiderare di uscirne è desiderare di entrare in un altro; ma non si può desiderare d' entrare in questo senza conoscerlo. Non s' ha quindi volontà se non in quanto in un primo momento paragoniamo due modi di essere e giudichiamo che l' uno è preferibile all' altro (2). Tale giudizio è appunto lo stimolo della volontà. Esso può chiamarsi *calcolo volitivo,* e si riduce a un semplice giudizio intellettuale; se infatti dopo un odor di rosa io sento quello del giglio, e se il piacere che ricevo dal primo sorpassa quello che ricevo dall' altro, allora, appunto perchè il secondo è meno dilettevole del primo, mi pare *disforme* da esso, e, perchè mi par disforme a causa del minor diletto che mi reca, è stimato da me posponibile. Trovare quindi l' uno pospo-

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, Libro III, spec. Sez. III. Si noti che il Borrelli propone una simbolica che non è priva d' importanza nella storia della moderna logica matematica o algoritmia.

(2) La stessa opinione è nel BONNET (*Essai analytique*, Chap. X, pag. 95 e 130 del Vol. XIII delle *Oeuvres*). Per il Borrelli è quindi erronea l' opinione secondo cui è necessario uno stato spiacevole per la azione (LOCKE, *Essai*, Livre II, Chap. XXI, § 34; CONDILLAC, *Extrait raisonné*; cfr. A. TESTA, *Introduzione alla filosofia dell' affetto*, Piacenza, Del Maino, 1829, pag. 77 e seg.).

nibile e l'altro preferibile *(calcolo volitivo)* è in ultima analisi *ritenerli disformi* (giudizio intellettuale). Con questo giudizio s'identificano e confondono anche il preferire e lo scegliere; chè giudicare preferibile per es. il restar seduto all'alzarsi non è diverso dal *preferire effettivamente* il primo stato al secondo; del pari le espressioni *io preferisco il restar seduto all'alzarmi* e *io scelgo di restar seduto invece di alzarmi* sono del tutto equivalenti. Dunque il calcolo volitivo o atto prelativo non differisce punto dall'*atto selettivo (la scelta);* esso in fondo non è che un giudizio di preferenza.

Ma non basta. Questo giudizio (stimolo) è, come s'è visto, un atto puramente teoretico. Per risentire la sua efficacia, l'essere pensante dev'esser costituito in una data maniera; altrimenti, giudicherà mille volte, non *vorrà* mai. Quindi la ragion sufficiente della nostra volontà è divisa fra lo stimolo e quell'energia interna che rende efficace l'operazione di questo: è insomma divisa in due forze o cause, di cui l'una è *occasionale,* l'altra *efficiente.* La forza efficiente, che si può chiamare *forza volitiva o volere,* s'esplica non più in un atto mentale o teoretico (giudizio), ma in un atto pratico, il quale si riduce a uno sforzo sui muscoli e sulle particelle sensifere, cioè a un'azione con la quale l'anima eccita i nostri organi a procurarci uno stato che abbiamo prescelto. Essa dunque non fa che *eseguire* il risultato della nostra scelta (1); e in relazione allo stato preferito o scelto è detta *appetito,* in relazione al posposto o respinto si chiama *avversione;* ma più propriamente va detta *volontà esecutiva* o *volere* (2).

*
* *

La volontà, come la sensazione e il giudizio, può dividersi in *primitiva, continuata, riprodotta* e *fantastica.* Infatti anche l'atto

---

(1) Perciò la libertà per il Borrelli, come per il Locke, si riduce alla facoltà di eseguire gli atti giudicati convenient e quindi voluti; s'esplica perciò non nella scelta, ma nell'eseguire la scelta fatta. Il dire che la *volontà è libera* è pronunciare una frase del tutto priva di senso, poichè vale lo stesso che il dire: *la volontà è comprensiva della facoltà di operare secondo la volontà stessa.*

(2) Per tutta questa parte vedi *Op. cit.,* Vol. III, Libro IV, e Libro V, Sezione III.

di volere è suscettibile di una rimembranza immediata *(volontà continuata)* e di una rimembranza lontana *(volontà riprodotta o ricordata)*. Del pari, nei ricordi prossimi o remoti, la volontà, oltre che risorgere genuina e fedele, può ridestarsi anche più o meno inesatta, più o meno alterata. Può quindi essere non solo rinnovata o protratta, ma pure *fantastica*. Infine può succedere o ad un giudizio *entostivo* o ad uno *ectostivo;* può quindi suddividersi in *entostiva* ed *ectostiva* (1). Son dunque evidenti le analogie fra volontà, sensazione e giudizio. Non basta: la volontà è, al pari delle altre due funzioni psichiche, accompagnata da *coscienza;* ha pure una forza intrinseca come causa efficiente, e come causa occasionale una forza estrinseca; è anch' essa un' azione.

Tuttavia, non si può confondere nè con la sensazione nè col giudizio. Il Condillac, che ha voluto identificarla col sentire, ha per questo riguardo commesso lo stesso errore che a proposito del giudizio, ossia ha ragionato nella seguente maniera falsa: *posta una cosa, se ne pone anche un' altra; dunque l' una è la stessa che l' altra, oppure quest' ultima consiste nella prima trasformata.*

Il Tracy poi dà il nome di sensazione ad ogni atto che sia accompagnato da coscienza, quindi anche al volere. Ma s' è già visto che così non riesce a identificare questi atti (2).

La sensazione, il giudizio e il volere (3) hanno dunque parecchi caratteri comuni; il che è naturale, giacchè son tutt' e tre funzioni psichiche; ma ne hanno anche di peculiari, che li distinguono nettamente fra loro; di modo che sono *tre specie* d' uno stesso *genere;* non si possono quindi confondere, come non si possono confondere il minerale, il vegetale e l' animale, nonostante che tutt' e tre convengano in alcuni caratteri generici (4).

---

(1) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 177-178. L'attenzione, come s'è visto, è un atto della volontà; l'abbiamo però esaminata con la sensazione per i rapporti che ha con questa. (2) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 326-332.

(3) Naturalmente queste parole, come ogni altra che esprima idee semplicissime, possono esser comprese, ma non definite. Altrimenti potremmo insegnare il colore al cieco nato e al sordo il suono; il che è impossibile (*Op. cit.*, Vol. I, pag. 3; Vol. III, pag. 2).

(4) Non mi son fermato sulle ricerche fisiologiche dell' opera del Borrelli, che accompagnano continuamente quelle ideologiche, poichè non mi paiono notevoli. Egli, risentendo un po' l' efficacia della dot-

*
* *

OSSERVAZIONI. — L'opera del Borrelli, per i suoi tempi, rappresenta forse, dal punto di vista puramente ideologico, l'analisi più accurata e più esatta della vita interiore. La sua caratteristica è di considerare i fatti psichici dinamicamente e geneticamente, non perdendosi fra elementi atomici e sparpagliati della coscienza, ma considerando le fonti dei fenomeni e abbracciando con ampio sguardo le funzioni fondamentali della psiche, che ordinano e connettono quegli elementi in una data direzione e danno origine a processi organici, dominandoli in quanto forze dirigenti. Tali funzioni fondamentali dell'anima per il Borrelli sono tre: sentire, giudicare, volere; le quali sono irriducibili l'una al-

---

trina del Gall (vedi *Genealogia*, Vol. III, pag. 339), ammette nel sistema nervoso tre organi corrispondenti alle tre attività fondamentali dell'anima: un organo della sensazione, un organo relatifero (del giudizio) e un organo della volontà. Ma è chiaro che l'organo relatifero non serve affatto a spiegare l'atto del percepire i rapporti; poichè in questo si ha la distinzione dei termini e nello stesso tempo la loro unificazione mentale; il che fisiologicamente è inesplicabile. Anche quel che dice sulle condizioni fisiologiche del richiamo mutuo delle idee è oscuro: afferma infatti che due sensazioni simultanee devono lasciare nel cervello tracce tali che la ripetizione dell'una debba causare quella dell'altra; il che vuol dire che, sviluppandosi insieme, e in conseguenza esercitando un certo influsso scambievole, modificano le particelle cerebrali in tal modo che l'una acquisti la suscettibilità di compiere un certo atto quando sia stimolato da certa operazione dell'altra (*Op. cit.*, Vol. I, Libro I, Sez. IV). Ora, non si capisce davvero come mai due sensazioni distinte possano modificare due cellule cerebrali, distinte e lontane, in modo che, risorgendo l'una, risorga anche l'altra. Il che riconosce il Borrelli stesso, scrivendo: « Chi di fatti può intendere come mai il movimento d'una particella sensifera agisca su di un'altra che pur si trova in movimento? Chi può farsi un'idea veramente chiara e precisa del mutamento che accade per questa doppia azione nelle due picciole molle? E chi è sì accorto da scorgere come questo mutamento le lasci in guisa disposte, che la semplice riproduzione del movimento dell'una sia stimolo sufficiente a richiamarlo nell'altra? Profondi arcani son questi, e son forse destinati ad esser sepolti per sempre nella parte più riposta della costituzione del cervello » (*Op. cit.*, Vol. I, pag. 342).

l'altra. Perciò non si può più per lui parlare di sensimo. Egli mostra nel modo più netto che la volontà e specialmente il giudizio non si possono ridurre alla sensazione. È così compiuto quel movimento di critica dell'ideologia francese, che, iniziatosi in Italia col Soave e proseguito dal Gioia e dal Romagnosi, ha la sua espressione più determinata e più chiara nel Borrelli. Merito del Borrelli è anche l'aver ben messo in evidenza che il conoscere non è un fenomeno passivo. Il Condillac aveva considerato il sentire, al quale secondo lui si riduce tutta la conoscenza, come passivo; altri aveva osservato a questa dottrina che ci son funzioni psichiche (per es. giudicare, volere) che, non essendo passive, non si posson ridurre al sentire; ma il Borrelli, al pari del Romagnosi, mostra che neppure la sensazione si può considerare come passiva, giacchè essa non risulta solo dallo stimolo degli oggetti esterni sull'anima, ma richiede anche una forza insita nell'anima stessa. Nel medesimo modo che la pietra focaia sprizza scintille non solo perchè è colpita con l'acciarino, ma anche perchè ha una natura particolare, così l'anima ha sensazioni perchè, dati gli stimoli esterni, reagisce con la forza insita in lei.

Poche osservazioni critiche.

È una deficienza della classificazione borrelliana il non considerare i sentimenti come un gruppo particolare di fatti psichici (1). La caratteristica della memoria, che è il *riconoscimento,* gli sfugge: appunto perciò egli identifica in certo modo la memoria con la contemplazione lockiana e con la sensazione. Anche l'immaginazione mi par definita in senso troppo ampio, tanto che comprende ogni fatto psichico secondario che, per mutamenti avuti, non corrisponda più alla realtà (le *allucinazioni* dei malati, i *ricordi alterati* etc.).

Notevolissimi sono i risultati a cui il Borrelli giunge a proposito della natura del giudizio. Il Borrelli ha mostrato in modo esatto e preciso che le relazioni non si posson considerare come un prodotto soggettivo, ma implicano un fondamento oggettivo. Su questo punto egli vede molto più chiaro del Romagnosi, e non cade così nel soggettivismo kantiano.

Quanto al ragionamento, è chiaro che il Borrelli non riesce a

---

(1) S'è notato questo pure a proposito dell'ideologia del Soave.

prescindere da un principio generale, anzi da quello aristotelico, del sillogismo. Egli osserva che i fanciulli e le persone del volgo non si giovano di alcun assioma nei loro raziocini; ed è vero; ma ciò non toglie che nei loro pensieri sia implicito un principio. Essi certo questo non l' hanno chiaro dinanzi alla mente, ma lo presuppongono. Del resto il Borrelli stesso confessa che, *sebbene a formare il raziocinio non sia sempre necessario un principio generale, pure si può ricercare se ogni processo di quest' atto si possa richiamare a un principio di tal sorta.* Il che equivale appunto a riconoscere che nei nostri ragionamenti è implicito un assioma, sebbene questo non sia chiaro davanti allo spirito. Anzi il principio borrelliano non differisce dal *dictum de omni et nullo* aristotelico; giacchè, dicendo che due idee conformi ad una terza son conformi tra loro, per es. che i concetti *Terra* e *corpo girante in orbita elittica* son conformi a quello di *pianeta* (cioè affermando: i *pianeti* son corpi giranti in orbite elittiche — 1ª premessa; la Terra è un *pianeta* — 2ª premessa), e quindi son conformi tra loro (ossia: *la Terra è un corpo girante in orbita elittica* — conclusione), non si viene ad asserire se non quanto ci autorizza a dire il *dictum* aristotelico, che cioè un predicato (*corpo girante in orbita elittica*), il quale appartiene a una classe di esseri *(pianeti)* appartiene anche a tutti gl' individui compresi in quella classe (es. *alla Terra*) (1). Schematicamente:

Termine Medio *(Pianeta)* = T. Maggiore *(girante in orbita elittica);*

T. Minore *(Terra)* = T. Medio *(Pianeta);*

T. Minore *(Terra)* = T. Maggiore *(girante in orbita elittica).*

Si ha, così, in base al principio borrelliano, la prima figura del sillogismo aristotelico, in cui è rigorosamente applicato il *dictum* citato.

Quanto alla volontà, è strano che il Borrelli l'ammetta come energia originaria, irriducibile ad altre e capace di agire su parti

---

(1) Si noti anzi che lo stesso principio posto dal Borrelli a base del ragionamento è stato espresso quasi con le stesse parole da un logico moderno, il Jevons, il quale però non respinge la dottrina aristotelica, anzi cerca d' integrarla. Vedi JEVONS, *The substition of similars*, London, Macmillan e C., 1869; ed *Elementary Lessons in Logic*, spec. Lesson XIV (Macmillan, 1909).

dell' organismo, ma nello stesso tempo la faccia assistere passivamente ai momenti più importanti e talvolti più tragici della nostra vita pratica, cioè al conflitto dei varî motivi, alla decisione e alla scelta di una delle alternative (1). Se la volontà è capace di agire sugli organi corporei e di dar quindi origine a cangiamenti nel mondo materiale, o perchè non dovrebbe intervenire nella scelta dei varî motivi?

La strana affermazione del Borrelli dipende del resto dall' identità ch' egli stabilisce fra giudizio teoretico e decisione pratica o scelta. Ora, quest' identificazione non è giusta. Trovare un' idea disforme da un' altra non è certo trovare l' una preferibile e l' altra posponibile. Quale delle due idee sarà la preferibile? Questo non risulta certo dalla loro disformità; perchè non basta, per decidersi, giudicare differenti due idee; bisogna che intervenga una nuova attività, che dia un valore maggiore a uno dei termini e lo giudichi quindi preferibile. Del pari, il *giudicar preferibile* una delle alternative alle altre non è affatto lo stesso che *preferirla e sceglierla effettivamente;* tant' è vero che si può teoricamente ritenerla preferibile, ma non sceglierla *in realtà* (« e veggio il meglio ed al peggior m' appiglio ») (2).

Ma queste lievi mende non sminuiscono certo il valore dell' opera del Borrelli.

In fine, il Borrelli, fu spiritualista o materialista? Nè l' uno nè l' altro; come gli altri ideologi, egli fu agnostico. Infatti, sebbene egli dichiari di voler scrivere un' opera sulla semplicità e immortalità dell' anima (3), pure nelle opere d' ideologia che ci ha lasciate resta sempre nell' ambito della psicologia descrittiva (4);

---

(1) Com' è noto, questa è anche l' opinione del LOCKE (*Saggio*, Libro II, Cap. XXI), di VOLTAIRE (*Questions sur l'Encycl.*, pag. 137 del Vol. XVIII delle *Oeuvres; Philosophie générale*, Chap. VII, pag. 513 e seg. del Vol. XXXII delle *Oeuvres*) e del BONNET (*Essai analytique*, Chap. XII, pag. 129 e seg. del Vol. XIII delle *Oeuvres*).

(2) PETRARCA, Canz. *I' vo pensando* etc.; FOSCOLO, sonetto *Non son chi fui* etc. Si ricordi anche OVIDIO (*video meliora proboque, deteriora sequor*).

(3) *Introduzione alla filosofia naturale del pensiero*, pag. 229-230 e 238; *Principî della genealogia*, Vol. I, pag. IX, e pag. 1-2.

(4) Il Borrelli stesso dichiara di abbracciare l' opinione degli spiri-

e nelle ricerche fisiologiche, che possono sembrare tendenti al materialismo, egli insiste nel mostrare come l'ammettere questo o quell'organo fisiologico del pensiero non implichi idee nè spiritualistiche nè materialistiche, non pregiudichi quindi alla questione della natura dell'anima (1). Tiene sempre distinte le ricerche psicologiche pure e semplici da quelle metafisiche; anzi scrive: « Ne' *principii della scienza universale* porrò in veduta che quel dipartimento dello scibile, quale chiamerò *telosarchia,* è ben diverso da quello cui la ideologia debbe ascriversi. L'uno è diretto da regole che non appartengono all'altro: e perciò la miscela di entrambi in una trattazione medesima è per entrambi dannosa. Trovo in conseguenza regolare che nè il Locke, nè il Condillac, nè il Bonnet, nè il Tracy abbiano creduto di estendere la discussione ideologica alla immaterialità dello spirito » (2).

Del resto le dichiarazioni d'agnosticismo son frequenti nelle opere del Borrelli. Così riconosce che movimenti del sistema nervoso accompagnano i fenomeni del pensiero, ma ripone « la maniera nella quale i nervi contraggono il moto e seguentemente il trasfondono fra gli arcani più cupi della natura » (3). Confessa di ignorare la sede cerebrale dell'anima (4) e la maniera in cui il movimento di una particella sensifera acquisti il potere di riprodurre un movimento all'occasione del ritorno del movimento di un'altra (associazione delle idee) (5). Del pari dichiara di non aver voluto render chiaro nelle sue parti più intime il meccanismo segreto della imitazione involontaria (6). Afferma che non è possibile comprendere in che consista l'azione traslocatrice di un corpo e in che maniera si trasmetta ad un altro, come pure quale sia la vera essenza dello sforzo interiore volontario e in che modo esso si

---

tualisti che solo l'ente semplice possa pensare, ma aggiunge che difenderà tale opinione in opere non ideologiche (vedi *Principî della genealogia,* Vol. I, pag. 45).

(1) *Principî della genealogia,* Vol. III, Libro V, Sez. II, Cap. IV, e Sez. III, Cap. IV. Cfr. Vol. III, pag. 213, 413, 414 e 418.

(2) *Introduzione* etc., pag. 229.

(3) *Principî della genealogia,* Vol. I pag. 43-44 e 332.

(4) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 45-46.

(5) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 342-343.

(6) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 352.

traduca in movimento (1). Divide tutti i rapporti dell' universo in tre classi: la prima comprende tutte le relazioni già scoperte; la seconda, quelle non ancora conosciute ma conoscibili, le quali saranno scoperte dai nostri discendenti; la terza, quelle che appartengono ai problemi insolubili per l' uomo e costituiscono il *mistero della natura* (2). « Io ignoro moltissime cose », conclude (3). Dunque egli resta, come tutti gl' ideologi, agnostico. Tuttavia non si può negare che in lui non si leggono più frasi rudi quali quelle del Cabanis, del Delfico e del Tracy, che hanno procurato ai loro assertori l' accusa di materialismo. Anche la sua propensione ad esaminare le idee di altri pensatori mostra ch' egli ha superato quel punto di vista antistorico così frequente negl' ideologi. Il soffio potente di un nuovo spirito di cultura agita i fogli dei suoi scritti.

CAPITOLO VII. — Ideologi minori

Oltre gl' ideologi principali, di cui abbiamo esaminato le opere, ne vanno ricordati altri minori.

Fu professore all' Università di Pavia Giuseppe Compagnoni, nato a Lugo di Romagna il 3 marzo 1754 e morto nel dicembre del 1833. Fu autore di parecchie opere storiche e letterarie (tra cui le *Veglie del Tasso,* date e tenute per opera originale del Tasso stesso) e giornalista (collaborò al *Monitore Cisalpino*). Fu, durante la Repubblica italiana, segretario generale del Consiglio di Stato e giudice del real Consiglio delle prede marittime; inoltre fu chiamato a parte della compilazione dei codici penale, militare e commerciale. Ebbe dopo Marengo la cattedra d' economia politica all' Università di Pavia; ma preferiva rimanere a Milano come Promotore della pubblica istruzione. Scrisse gli *Elementi di diritto repubblicano ossia principii di gius pubblico universale;* tradusse, come sappiamo, gli *Elementi d' ideologia* di De-

---

(1) *Op. cit.,* Vol. III, pag. 26-27.

(2) *Op. cit.,* Vol. II, pag. 108.

(3) *Op. cit.,* Vol. III, pag. 71. Cfr. Vol. I, pag. 154-155, 256; Vol. III, pag. 261 e 373.

stutt de Tracy, i quali ebbero in Italia grande fortuna. Al *Trattato della volontà* (Milano, Sonzogno, 1819) del filosofo francese (1) aggiunse il suo *Saggio d'un trattato morale in forma di catechismo,* in cui fondava tutta la vita etica sull'amor proprio. Questo *Saggio* era parte d'un compiuto sistema, a meditare e comporre il quale egli aveva spesi molti anni; e lo teneva caro più di tutti i suoi scritti; ma ne smarrì la seconda parte, a cui tentò supplire con le *Lettere* a tre giovani sulla morale pubblica e con gli otto dialoghi *Degli offici di famiglia* (Milano, Stella, 1826). Lasciò inediti *La morale per tutti* ed altri scritti (2).

Va ricordato anche Paolo Costa (3) di Ravenna (1771-1836), il quale insegnò ideologia ai giovani nel liceo di Treviso e in quello di Bologna prima, poi, a mo' dei filosofi greci, nei ritrovi, nei passeggi, nell'intimità familiare, nella quiete della villa; dopo i moti del '31 fu, per motivi politici, a Corfù, donde tornò quasi subito a Bologna. Scrisse, oltre alcuni componimenti poetici e una *Vita dell'Alighieri,* il trattato *Della elocuzione* (Forlì, Casali, 1818) e il volumetto *Dell'analisi e della sintesi* (pubblicato insieme con l'*Elocuzione* citata a Bologna, Turchi, Veroli e C., 1824, e anche a parte nella Nuova Collezione di opuscoli letterarî, Bologna, Marsigli, 1824), in cui erano in germe le idee del libro suo principale, intitolato: *Del modo di comporre le idee e di contrassegnarle con vocaboli precisi per potere scomporle regolarmente a fine di ben ragionare, e delle forze e dei limiti dell'umano intelletto; dedicato alla gioventù delle Isole Jonie* (Corfù, 1831). In quest'opera egli mostrava come gli eccessi del materialismo e del trascendentalismo (di Kant e della scuola scozzese) derivassero da due motivi:

---

(1) Questa traduzione del *Trattato della volontà* differisce dall'edizione francese per il Cap. II della Parte II (sull'amore), che è terminato (avendo il Campagnoni avuto il manoscritto originale dal Tracy). In esso il filosofo francese, dopo aver caratterizzato l'amore come il risultato del bisogno della riproduzione congiunto con quello della simpatia, tratta del matrimonio, del divorzio etc.

(2) Vedi *Biografia degli italiani illustri* etc. pubblicata dal De Tipaldo, Vol. II, pag. 181-189 (articolo di G. Rambelli).

(3) *Biografia* cit. del Tipaldo, Vol. V, pag. 9-18 (articolo del Rambelli); *Elogio di P. Costa* dell'ab. F. Becchi (in *Del modo di comporre le idee* etc., Milano, Silvestri, 1844, pag. V-XVI).

perplessità del linguaggio filosofico e mancanza d'una regola precisa che segnasse i termini oltre i quali la ragione abbandonata a sè stessa non può che traviare. Per rimediare a tali eccessi volle innanzi tutto « insegnare ai giovani con qual'arte si debba formare un linguaggio composto di vocaboli determinati ». Mostrò che a tal fine non giovano le definizioni, giacchè esse, essendo scomposizioni d'idee, presuppongono il formarsi di queste, e son perciò fallaci se le idee son composte male. Mosse quindi dalle semplici sensazioni e dai ricordi (sensazioni continuate o rinnovate), e venne a mano a mano componendo le idee (complessi di ricordi), assegnando a ciascuna il proprio vocabolo. Fatta così la composizione delle idee, ne riusciva facile la scomposizione, ossia la definizione (1). Per stabilire poi i limiti del ragionamento, mostrò che i principî generali, su cui questo si fonda, son ricavati dall'osservazione dei fatti (2), e che quindi esso non può avere una potenza che non sia nei principî, onde non può risolvere questioni circa tutto ciò che oltrepassi la sfera dei fatti, dai quali si ricavano i principî.

---

(1) Il Costa chiama *sintesi* la composizione delle idee compiuta movendo dalle sensazioni, ossia quel procedimento mentale che il Condillac chiamava *analisi*. Solo dopo che le idee sono state composte e contrassegnate con vocaboli particolari, dice il Costa, noi possiamo rivolgere l'attenzione alle parti loro e scomporle, per venire gradatamente, di scomposizione in scomposizione, agli elementi più semplici. Quindi l'*analisi* (scomposizione) presuppone la *sintesi;* questa è il vero metodo d'invenzione e d'insegnamento; quella non è che il metodo di verifica. Vedi *Del modo di comporre le idee* etc., Milano, Silvestri, 1844, Cap. L e seg.; e *Della sintesi e dell'analisi* (stamp. con l'opera precedente).

(2) Per questo riguardo combattè specialmente la scuola scozzese (Reid, D. Stewart), secondo cui nell'anima sono, com'egli dice, alcune leggi e modi suoi proprî indipendenti dall'esperienza. Vedi *Del modo* etc., Cap. XXVIII-XL. Il Costa si oppose anche al Rosmini scrivendo una *Confutazione intorno al Nuovo Saggio sull'origine delle idee del sig. Rosmini, in difesa delle dottrine del Locke e del Condillac* (*Op. cit.,* Appendice, pag. 347-365). Notevole è anche l'opera: *Colloquii tra Paolo Costa e Aristarco Scannabue, autore della Frusta letteraria* (il Baretti), *nei quali si ragiona di alcune false opinioni e segnatamente di quelle dell'abate La Mennais intorno il criterio della verità* (Bologna, all'insegna della Volpe, 1830).

Scrissero due opere organiche d'ideologia lo Zelli e il Bini. Il P. Don Raffaele Zelli, monaco cassinese, è autore degli *Elementi di filosofia metafisica* (Firenze, Ciardetti, 1804; quarta ediz. Bologna, 1830). Considerando la metafisica come la scienza dei principî e delle verità astratte, egli la divide in due parti. La prima ha per oggetto l'analisi delle facoltà psichiche; la seconda, il quadro generale delle conoscenze umane. L'una prende il nome d'*ideologia* dalle idee, che sono il risultato dell'esercizio delle facoltà psichiche e la base delle nostre conoscenze; l'altra, considerando le cognizioni umane relativamente alle principali facoltà di ricordarsi, d'immaginare e di ragionare, prende rispettivamente i nomi di Metafisica della storia, Metafisica delle arti belle e Metafisica razionale (1). Nell'*ideologia* lo Zelli segue specialmente il Tracy: al pari di questo infatti considera le idee rispetto alla genesi, all'espressione, alla combinazione e deduzione loro (2). Parlando della genesi delle idee o sensazioni e delle facoltà psichiche, riduce l'attenzione alla sensibilità, considerandola come il dirigersi della sensibilità ad un'impressione particolare (3). Anche la memoria si risolve per lui nella sensibilità, perchè le idee riprodotte o ricordanze hanno origine dall'associarsi delle sensazioni per mezzo dell'attenzione (4). Neppure il paragone è per lo Zelli una facoltà particolare; esso non è che l'attenzione o la sensibilità applicata a due sensazioni o idee nel medesimo tempo. Quando i termini del paragone sono idee di ricordanza, quest'attenzione o sensibilità che si applica prende il nome di *riflessione*. Invece la volontà, sebbene presupponga il sentire (in quanto che non c'è desiderio o passione che non abbia per base un giudizio, un sentimento di rapporto fra l'oggetto che

---

(1) Vedi *Elementi di fil. metafisica* di R.... Z...., Firenze, Ciardetti, 1804, Parte I, pag. 3 e seg. È facile scorgere qui l'efficacia della classificazione baconiana delle scienze, la quale è veramente fuori posto in quest'opera, perchè la classificazione delle facoltà psichiche del Tracy e dello Zelli è diversa da quella di Bacone.

(2) *Op. cit.*, Parte I, pag. 43.

(3) *Op. cit.*, Parte I, pag. 46.

(4) *Op. cit.*, Parte I, pag. 55. Lo Zelli considera la facoltà di sentire in connessione col sistema nervoso, e, a questo proposito, cita spesso il Cabanis (pag. 48 e seg. della Parte I).

si appetisce e il bisogno reale o immaginario), non si riduce ad esso. La volontà è uno stato attivo; la sensibilità invece è uno stato passivo (1). La volontà ha per lo Zelli una speciale importanza nella conoscenza del mondo esterno. Anche per questo riguardo egli segue il Tracy, che secondo lui in questa ricerca « ha un merito distinto sopra tutti gli Ideologisti » (2). Pure nel derivare le idee delle qualità dei corpi (inerzia, movimento, estensione etc.) dalla resistenza segue il Tracy. Dunque, egli conclude col filosofo francese, le qualità sensibili dei corpi non sono altro che i rapporti che essi hanno con la nostra organizzazione; ed un corpo qualunque non è altro per noi che una cosa inerte ed estesa con le altre qualità che possiede, cioè coi rapporti che ha coi nostri sensi. Non sappiamo dunque che siano i corpi in sè; conosciamo solamente quali relazioni hanno coi nostri sensi nell'ordine presente dell'universo (3). Dopo che noi, secondo lo Zelli, abbiamo conosciuto qualcosa d'esterno, componiamo gruppi d'idee corrispondenti ai gruppi d'impressioni ricevute dagli oggetti esterni, e astraendo con l'aiuto del linguaggio, e seguendo le analogie che scopriamo nel confronto delle idee, ne formiamo dei gruppi più o meno composti, generalizziamo, classifichiamo, ragioniamo, e formiamo tutto il sistema di nostre conoscenze. Appunto il quadro generale di queste conoscenze lo Zelli considera da ultimo (4), trattando delle scienze storiche *(metafisica della storia),* delle arti belle, il cui oggetto è secondo lui l'imitazione della natura *(metafisica delle belle arti)* (5), e infine dei principali problemi della *metafisica razionale* (del mondo, di Dio, della società, del destino dell'uomo etc.), a proposito dei quali combatte il materialismo.

Il P. Don Vincenzo Bini, monaco cassinese lui pure, professore di filosofia all'Università di Perugia, è autore del *Corso elementare di lezioni logico-metafisico-morali* (Perugia, Società Tipografica, 1815), che ricorda, specie per il disegno, l'opera dello

---

(1) *Op. cit.*, Parte I, pag. 74.
(2) *Op. cit.*, Parte I, pag. 77.
(3) *Op. cit.*, Parte I, pag. 87-88.
(4) Nella Parte II.
(5) *Op. cit.*, Parte II, pag. 35 e seg.

Zelli, benchè in alcuni punti se ne distingua e talora forse la superi (1). Per lui lo studio di Locke e di Condillac ha originato un rivolgimento nel campo filosofico, cosicchè indietro non si può più tornare. Bisogna assolutamente seguire il metodo di quei grandi. Perciò egli, come gl' ideologi in genere, dice: « Immaginiamo di incominciare oggi a pensare, a parlare, a ragionare ». Solo così è possibile rintracciare la genesi delle nostre conoscenze. Riduce, come il Tracy, le attività umane a tre: pensiero, parola, raziocinio (2). Il pensiero lo divide (pure come il Tracy) in sensibilità, memoria, giudizio, volontà. Trattando della sensibilità afferma che tutte le idee provengono all'anima per via degli organi sensorî (3); e rivela una conoscenza vasta e precisa dei risultati scientifici ottenuti fino al suo tempo nello studio del sistema nervoso. Tuttavia non riduce (come fa invece il Tracy) la memoria, il giudizio e la volontà al sentire, ma li distingue espressamente da questo (4). Anche nel problema della conoscenza del mondo esterno segue il Tracy (5). Mostra poi come l'uomo, assuefatto a riflettere sugli oggetti materiali, scorga le loro qualità comuni e le loro differenze, riunisca quelle in gruppi e formi, così, le idee generali e astratte tanto fisiche quanto morali e metafisiche. Chiude l'opera dimostrando l' immaterialità dell'anima (in base all'impossibilità, per tutto ciò che è materiale, di percepire più cose in una volta) e la sua immortalità (6).

---

(1) A pag. 6 dice d' aver adottato nelle sue lezioni universitarie sulla metafisica l' opera dello Zelli, suo amico; ma, siccome a Perugia era stato allora affidato ad un sol professore l' insegnamento e della dialettica (logica) e della metafisica e della morale, egli volle presentare ai giovani un' opera che facilitasse loro la conoscenza di quelle tre scienze.

(2) *Corso* etc. (ediz. cit.), pag. 13.

(3) *Op. cit.*, pag. 20. Cita spesso il Soave e il Sarti.

(4) *Op. cit.*, pag. 41, 86 e 99.

(5) *Op. cit.*, spec. Sezione XXXVI.

(6) Sezione LVIII e LXI. Per integrare l' ideologia del Tracy e per liberarla dalla taccia di materialismo il Campagnoni premise al I Vol. della Parte I degli *Elementi d' ideologia* da lui tradotti (pag. XLIII-LII) questa dimostrazione dell' immortalità dell' anima del Bini (insieme con la dimostrazione dell' esistenza di Dio tolta dal *Trattato delle scienze metafisiche* del GENOVESI).

Un quadro ideologico quasi compiuto presentò il professore P. Luigi Pungileoni (1762-1844) (1) in tre articoli connessi fra loro (2). Egli, pur plaudendo al *Trattato dei sistemi* del Condillac, si duole che questi nel *Trattato delle sensazioni* abbia mescolato luce e tenebra col pretendere di spiegare lo sviluppo delle facoltà intellettuali per mezzo di osservazioni su di una statua. Questa non può avere in sè tanto che basti per giungere alla conoscenza di sè e dei corpi esterni. Lo studio dell'uomo non si può compiere che nell'uomo stesso e nelle opere sue, facendo distinzione fra uomo e uomo per quelle combinazioni accidentali di clima, di educazione e di altri agenti, onde avviene che la natura nella nostra macchina non produce in tutti i medesimi effetti. Per attuare questo disegno, il Pungileoni richiama alla sua memoria ed esamina « quell'età che può dirsi l'alba della ragione », ossia l'adolescenza. « Immagino pertanto », egli scrive, « un giovanetto bene organizzato su di un angolo di questa terra, in cui la natura abbia versato a piene mani i suoi doni. Di più nol suppongo ivi isolato, ma solo alquanti passi discosto dai suoi più cari. Egli è in questa situazione, prescindendo da ogni suo movimento anteriore ». Di tale giovanetto il Pungileone esamina da prima l'odorato e il gusto, poi l'udito e la vista. Ritiene che l'udito possa dare al giovanetto la percezione di due suoni dissimili provenienti da corpi che non siano lui stesso e che stiano fuori di lui: propende quindi a credere che le sensazioni acustiche non siano semplici modificazioni soggettive, come pensava il Condillac. Infatti, egli dice, nell'orecchio è per es. prodotta una impressione dolce dal canto dell'usignolo e sgradevole dallo stridere del gufo. All'impressione fisiologica segue la sensazione. Ora,

(1) Vedi *Biografia* del Tipaldo, Vol. X, pag. 244-246.

(2) *Dell'origine e dell'accrescimento delle umane cognizioni - Osservazioni metafisiche* in *Giornale Arcadico,* Tomo XXXIX (anno 1828), pag. 106-117; *Dell'udito e della vista - Considerazioni metafisiche* in *Giornale Arc.,* Tomo XLII (1829), pag. 137-150; *Disamina sul senso del tatto* in *Gior. Arc.,* Tomo XLIV (1829), pag. 202-213. Vedi nel *Gior. Arc.* stesso (Tomo LIV, anno 1832, pag. 37-62) un altro articolo del Pungileoni sui sogni *(Congetture sui sogni).* Il Pungileoni è autore pure di alcune *Riflessioni sulla primaria cagione dei sogni e del sonnambulismo* (Parma, Carmignani, 1804).

non è possibile identificare questi due effetti, l'impressione e la sensazione, appartenendo quella ai sensi, all'anima questa. Ma non si dà effetto senza causa; quindi quell'impressione è attribuita ai due uccelli indicati. Anche la vista secondo lui può dare la percezione di qualcosa d'esterno; e a tal proposito cita l'articolo *Delle cateratte dei ciechi nati, osservazioni teorico-chimiche del professore di chirurgia e di oftalmiatria Luigi de Gregoris romano* (Roma, 1826), secondo il quale i ciechi nati operati di cateratta non vedrebbero mai attaccati alla cornea i primitivi colori e gli oggetti esterni. Inoltre, dice il Pungileoni, è facile capire che un uccello, volando verso il giovanetto, deve aumentargli la base dell'angolo ottico, e, allontanandosene, diminuirgliela; quindi il fanciullo deve, se non conoscere, almeno sospettare che tali mutamenti siano l'effetto del moto d'un corpo estraneo. Il tatto però, secondo il Pungileoni stesso, precisa e chiarisce la conoscenza del mondo esterno. Tuttavia non si deve esagerare l'importanza di questo senso. « Che il tatto sia il senso più perfetto degli altri, passi: ma che al di lui magistero si debba il retto uso che di lui stesso e degli altri sensi far si può, ciò non è vero. Questo dipende da un atto libero dell'anima, al voler della quale il tatto non meno degli altri sensi è soggetto ». Insomma per il Pungileoni è falsa quella psicologia che non tien conto dell'attività dell'anima e vuol ridurre l'uomo al corpo soltanto e circoscrivere l'intelligenza entro il mondo sensibile (1).

V'è poi tutta una pleiade d'ideologi, le cui opere sono oramai dimenticate. Pietro Schedoni si occupò *Delle influenze morali* (Modena, 1810) ossia, trascurando le teorie morali e le verità astratte, che presupponeva bell'e stabilite, esaminò quanto i principî etici abbiano efficacia sui costumi dei popoli, come essi siano violati o adempiuti negli usi e nelle istituzioni pubbliche; e considerò partitamente le piaghe della società, additandole ai governi per gli opportuni provvedimenti, alcuni dei quali venne suggerendo (2). Il conte Giovanni Ferri di San Costante di Fano

---

(1) Ammette alcune nozioni, come quelle di causa e d'effetto, indipendenti dai sensi (*Giornale Arc.*, Tomo XLIV, pag. 202).

(2) Io ho visto la terza ediz. (Modena, Tipografia camerale, 1824 - 3 volumi).

(1755-1830) scrisse *Lo spettatore italiano, preceduto da un saggio critico sopra i filosofi morali e i dipintori de' costumi e de' caratteri* (Milano, Società tipografica dei Classici italiani, 1822), in cui volle ritrarre l'uomo d'ogni tempo e d'ogni paese, e mostrare i doveri di ciascuna età, di ciascuno stato, tracciando un quadro della vita umana e compilando un trattato di morale universale ispirato ad un filantropismo vasto e sincero (1). L'abate Cestari in *Tentativo secondo sulla rigenerazione delle scienze* (Milano, 1804) tentò una classificazione delle scienze non già col criterio soggettivo di Bacone e di D'Alembert, ch'egli criticò, ma con un metodo proprio, oggettivo ed empirico; e vagheggiava una specie di federazione tra i letterati di tutta l'Europa (2). Mariano Gigli (*Analisi delle idee,* 1814) considerò la filosofia come la scienza di ciò che si può conoscere « con esatte osservazioni e con esperienze ben istituite ». Carlo Lauberg (1762-1834) pubblicò (forse tra il 1786 e il 1789 a Napoli) delle *Riflessioni sulle operazioni dell'umano intendimento,* nelle quali cercò di esporre « in miniatura » ai proprî scolari le « scoperte » degl'ideologi francesi; egli eliminava la *riflessione* lockiana, considerandola come derivante dal sentimento, ma non riduceva tutto al sentire, da cui distingueva, al pari del Bonnet, l'*attenzione;* negava anche che il tatto ci possa assicurare della realtà del mondo esterno, poichè noi conosciamo sempre le nostre maniere di essere (3). G. Batt. Savioli (*Institutiones metaphysicae in epitome redactae,* Ticini, 1816) s'ispirò alle dottrine del Locke e del Soave. L'abate Tommaso Troisi (*L'arte di ragionare; Istituzioni metafisiche,* Napoli, 1826; *Saggio filosofico sulle leggi della natura,* Napoli, 1829) considerò i sensi come i mezzi delle nostre prime idee, e ad essi aggiunse la riflessione, con cui l'anima, riguardando le sensazioni, può formarsi altre idee. Il sacerdote Don Giuseppe Maria

---

(1) Vedi *Antologia,* dicembre 1822, pag. 497-504, giugno 1824, pagine 1-57, novembre 1830, pag. 203-208.

(2) Poli, *Op. cit.,* Vol. IV, § 370. Per altri genealogisti delle scienze vedi Poli, *Op. cit.,* Vol. IV, § 449. Sullo scritto del Cestari pubblicò un articolo il Cuoco il 1804 nel *Giornale italiano* di Milano (vedi Gentile, *Op. cit.,* pag. 375-376).

(3) Vedi Gentile, *Op. cit.,* Cap. III.

Mazzarella, scolaro del Capocasale e professore di filosofia a Pozzuoli prima, poi a Napoli (*Corso d' ideologia elementare,* Napoli, Tipografia Zambraja, 1826), considerò come proprietà costitutive dell'essere semplice l'*attività* e il *sentimento,* ossia la *facoltà di sentire* (1). Carlo Antonio Pezzi (*Lezioni di filosofia della mente e del cuore, riformata e dedotta dall'analisi dell'uomo,* Padova), movendo dallo studio dell'uomo *fisico* o *sensifero,* passò a quello dell'uomo *attento* o *riflessivo* e *morale,* e ridusse tutti i bisogni morali a quello solo di sentire il piacere (bene). Giuseppe Accordino (*Elementi di filosofia,* Messina, Vol. 3, 1822-26-30) considerò l'uomo, nei primi momenti della sua esistenza, come una *tabula rasa,* e riguardò tutte le facoltà dell'anima come dipendenti l'una dall'altra e in particolar modo dalla sensibilità, senza però confonderle tra loro. L'abate D. Geronimo Marano (*Delle regole dell'arte logica,* Napoli, 1819) si fondò sull'analisi induttiva, e distinse l'*idea* dalla *percezione,* considerando la prima come un oggetto che si presenta alla mente svestito d'ogni forma sensibile. Andrea Abbà, professore di logica e metafisica all'Università di Torino (*Elementa logices et metaphysices,* Taurini, 1829; *Delle cognizioni umane,* Torino, 1835; *Lettere a Filomato sulle credenze primitive,* Torino, 1835) fece derivare tutte le idee dal *senso* e dall'*azione* dell'anima consistente nell'*analisi* e nella *sintesi.* Girolamo Albèri (*Del nescibile, libro uno,* Firenze, Ciardetti, 1824) mise in evidenza l'agnosticismo degl'ideologi e il fenomenismo condillachiano, fondando la scienza, ch'egli definiva cognizione della realtà, sull'osservazione dei fatti, e considerando quindi come *nescibile* tutto quanto oltrepassasse la sfera del mondo sensibile. Il dott. Giuseppe Passeri (*Della natura umana socievole - Saggio fisico-metafisico-politico,* Napoli, Stamp. del Ministero della Segreteria di Stato, 1815) sostenne la necessità di tener prevalentemente conto, nello spiegare la psiche umana, dell'azione del corpo (2).

---

(1) Cfr. GENTILE, *Op. cit.,* pag. 307-308, nota 1. Il *Corso d'ideologia* era preceduto da un *Saggio critico e storico della Ideologia de' filosofi antichi e moderni.*

(2) Il Passeri (che nel frontespizio del libro è detto « fisico senese ») distingue nell'uomo tre facoltà: la sensitività, la volontà libera e la razionalità o capacità di ragionare. La sensitività è propria non del

Giuseppe Sanchez (*Influenza delle passioni sullo scibile umano,* Napoli, 1823) ritenne inconoscibile per la ragione l'assoluto, e trasse tutte le idee, anche quelle morali, e i concetti dei rapporti, dai sensi, affermando che le idee aumentano in ragione del quadrato con due sensi e del cubo con tre. Ambrogio Balbi (*Difesa della filosofia,* Lugano, Vanelli, 1824) spezzò una lancia a favore della ideologia e della filosofia dell'esperienza contro l'*oscurantismo* (1).

Evasio Andrea Gatti, medico chirurgo domiciliato a Bologna, pubblicò un'opera premiata dall'Accademia Labronica di Livorno, dal titolo: *Principî d'ideologia,* (Libro I, Firenze, Ronchi, 1827). Mostrando vasta e profonda conoscenza di tutte le ricerche fisiologiche e anatomiche compiute fino al suo tempo, e specialmente di quelle sul sistema nervoso, considerò l'uomo come risultante di tre fattori: organismo, forze istintive e anima. Ritenne materiali le forze istintive, poichè la loro azione cessa a causa di legature, compressioni o tagli di nervi, o in seguito a denutrizione, a fatica eccessiva etc., e si riparano mediante l'uso di liquori, di cibi sostanziosi, di riposo etc. Proprietà delle forze istintive considerò la sensibilità, che così definì: « il risultato di una conformazione speciale vivente per cui ciascuna parte è atta a compiere l'ufficio cui fu destinata » (2). Divise tale sensibilità in latente e manifesta. La sensibilità latente è per lui la proprietà delle forze istintive che presiedono allo sviluppo, alla nutrizione e all'accrescimento nostro. Quella manifesta è la stessa sensibilità latente, ma sprigionata da cause note o ignote; essa mantiene il

---

corpo, ma dell'anima, che il Pas. dice estesa (!). Gli agenti sia esterni sia interni (clima e circostanze fisiche, organi e apparati interni, la cui azione il Pas. esamina partitamente e minutamente) cagionano nell'essere sensitivo le prime determinazioni e passioni naturali (Parte I, Cap. I). La volontà può trascurare o accrescere gl'impulsi esterni o interni fissandovi l'attenzione, e schivarli o ricercarli, se essi sono esterni; e, alterando con l'immaginazione le passioni naturali, può dar origine a quelle fattizie o fantastiche (anche le passioni il Pas. analizza nel Cap. II, Parte II). La ragione allora dev'essere guida delle passioni naturali e guardia della libertà nella produzione delle nuove, acciocchè queste al pari di quelle siano dirette alla felicità dell'uomo (Parte II, Cap. III).

(1) Vedi *Antologia,* marzo 1825, pag. 106-107.

(2) *Principî d'ideologia* (ediz. cit.), § XXV.

calore, produce la digestione, le secrezioni, muove i muscoli per la respirazione etc. (1). Nè l'una nè l'altra appartengono all'anima, prima di tutto perchè son materiali, mentre l'anima è immateriale e semplice (2), e poi perchè le operazioni dell'anima (per es. paragonare, volere etc.) son sempre coscienti, mentre tali non sono gli atti della sensibilità. Esse costituiscono dunque come un anello fra la materia organizzata e l'anima (3). Le operazioni o facoltà proprie dell'anima (che, benchè ignota nella sua essenza, è innegabile e reale) son quelle intellettuali. Fra queste son connesse maggiormente con l'organismo la *percettibilità* (che è da lui così definita: « l'esser noi fatti partecipi di tutto che segue in noi o al di fuori per segreto concorso dell'anima sulla sensibilità latente nell'atto che rendesi manifesta ») (4), la *volontà* e la *memoria;* invece il *sentimento,* il *confronto* e l'*immaginazione* dipendono maggiormente dall'anima (5).

Francesco Paolo Bozzelli di Manfredonia (1786-1864) fu esule a Parigi dopo il giugno del 1822, e vi pubblicò nel 1825 gli *Essais sur les rapports primitifs qui lient ensemble la philosophie et la morale* (ristampati nel 1830 col titolo *De l'union de la philosophie avec la morale*), dove, ricollegandosi agl'ideologi francesi più eminenti e in particolar modo all'Helvétius, presentò non senza acume una teoria della vita morale prettamente edonistica (6). G. Bertolli (*Idee sulla filosofia delle scienze morali e politiche*) (7) volle applicare il metodo sperimentale (osservare i fatti, classificarli e vedere come nascano gli uni dagli altri) alle scienze mo-

---

(1) *Op. cit.*, pag. 51.
(2) *Op. cit.*, pag. 37 e 72.
(3) *Op. cit.*, pag. 37.
(4) *Op. cit.*, pag. 52 e 127.
(5) *Op. cit.*, pag. 110.
(6) GENTILE, *Op. cit.*, Cap. V. Il Bozzelli scrisse anche opere di estetica e un *Esquisse politique*, lodato dal Tracy. In *Antologia*, maggio 1826, pag. 38-50, c'è, intorno agli *Essais*, un articolo del Mamiani, che così si chiude: « Il cav. Bozzelli è concittadino del Lallebasque (a cui io mi compiaccio di rendere il debito onore malgrado l'asprezza delle sue repliche a qualche osservazione già inserita nell'Antologia intorno alla sua *Introduzione alla filosofia naturale del pensiero*) e sostiene con lui il primato ch'ebbe finora negli studî filosofici la patria del Vico e del Genovesi.
(7) In *Antologia*, febbr. 1831, pag. 39-50,

rali e politiche, e considerò come base di queste l'indagine dell'uomo in quanto dotato di volere, la quale ci mostra che il principio delle nostre azioni è la ricerca del piacere e la fuga del dolore (1).

Il dott. Giuseppe Germani (*Dell'umana perfezione*, Pavia, 1822) derivò la perfezione umana dalla legge delle circostanze esterne. G. Scaramuzza (*Esame analitico della facoltà di sentire*, Milano, 1823), analizzò la sensibilità, e con la semplice osservazione cercò di spiegare i sogni. L'abate Jacopo Bonfadini, professore di filosofia teoretica e pratica all'Università di Padova, archivista e bibliotecario dell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Padova stessa, restò, nel problema dell'origine delle idee, fedele all'empirismo, sebbene ammirasse Kant (2). Giovanni Reguléas (*Nuovo piano d'istruzione ideologica sperimentale*, Catania, 1833), pur confutando il materialismo, cercò di mostrare che tutta la vita dell'anima si riduce al sentire, e considerò la psicologia e l'ideologia come parti integrali della fisiologia. Il P. Domenico Bruschelli, professore a Perugia (*Praelectiones elementares logico-metaphysicae*, Maceratae, Cortesi, 1831), derivò l'esistenza del mondo e di Dio dall'osservazione degli oggetti che ci circondano (3). Il prof. Pietro Buttura (*La coscienza - Dissertazione*, Zara, Battara, 1829; *Logica*, Venezia, 1832-33; *Ideologia*, Zara, 1835) fondò il sapere filosofico sulla coscienza riguardata non solo nel senso morale, ma anche in quello psicologico (giacchè secondo lui i fatti di coscienza sono non meno evidenti di quelli conosciuti per mezzo dei sensi), e distinse la sensazione dall'idea, considerando quella come la materia bruta e inerte proposta al lavorio dell'intelligenza (i sensisti, egli dice, son come i bambini, che chiamano tutte le cose apparentemente simili col medesimo nome). L'abate Giuseppe Bravi (*Teorica e pratica del probabile*, Milano, 1827) nella sua dottrina intorno al probabile, foggiata sull'*Essai philosophique sur les probabilités* di Laplace, ridusse ogni certezza ed evidenza alla « di-

---

(1) Cita varie volte con ammirazione il Bozzelli, che in fondo egli segue. Promette in fine un'opera ampia sull'argomento.

(2) Vedi l'appendice a questo Volume, intitolata *La critica del criticismo*.

(3) L'opera è divisa in tre parti: de homine cogitante; de homine sermocinante; de homine agente.

retta cognizione della particolar maniera di essere degli oggetti o sia dell'esperienza ». Epifanio Fagnani (*Storia naturale della potenza umana,* Mortara, Capriolo, 1833) considerò come potenza umana e principio essenziale della vita la volontà, che distinse dalla sensibilità e dalla memoria e, s'intende, dalla materia. Il Bragazzi nei suoi *Elementi di logica raccolti ad uso dei giovani* propose come unico metodo filosofico l'osservazione dei fenomeni spirituali e come criterio del vero la verificazione empirica. Ubaldo Baldini (*Cenni sopra un nuovo corso di filosofia elementare,* Macerata, 1833) (1) e Camillo Ramelli (*Prospetto degli studî filosofici nelle scuole comunali di Fabriano*) facevano consistere il metodo d'insegnamento della filosofia nel dare il possesso di quell'unità sistematica che stabilisse il centro, la base e lo scopo della scienza stessa, e che procedesse dall'esame del mondo esterno a quello del mondo interno. Pietro Nessi (*Schizzo intorno i principî d'ogni filosofia,* Milano, Società tipografica dei classici italiani, 1827) (2) sostenne che le nostre operazioni psichiche non sono un prodotto della sola sensibilità, giacchè i sensi non ci possono fornire che sensazioni e immagini, le quali son sempre disparate e hanno bisogno, per essere ordinate e connesse, di una forza di natura assai più sublime dei sensi: la riflessione; la quale è fornita di certe disposizioni originarie, che, sviluppate, si raccolgono in formule scientifiche e si chiamano leggi, assiomi (3)

---

(1) Tali notizie sul Baldini si leggono nel Poli. Di lui io ho potuto leggere le *Riflessioni sul mondo e sull'uomo* (Firenze, Stamperia del Vocabolario e dei testi di lingua, 1859). Anche in quest'opera il Baldini vuole una grande sintesi ideale che abbracci in uno sguardo tutto il creato; ma per questa via, ritenendo che l'uomo non sia in armonia nè con sè stesso, nè co' suoi simili, nè con l'universo, e non abbia la capacità di ristabilir quell'armonia, sostiene la necessità, per l'uomo stesso, della rivelazione, e lo riconnette intimamente all'ordine soprannaturale, dandogli un fine trascendente. Onde il B. s'allontana dagli empiristi, scrivendo un'opera, più che filosofica, teologica.

(2) Nella Prefazione dice che il suo scritto è semplicemente « un abbozzo tratteggiato da tale che, di poco entrato nel santuario delle scienze, non ha per ancora compiuto il quarto lustro ». Il Poli dà indicazioni del tutto inesatte sul contenuto di quest'opera.

(3) *Schizzo intorno i principî d'ogni filosofia* di P. Ne.....i (ediz. cit.), pag. 35-36.

(le categorie kantiane sono per lui idee a cui giunge la riflessione astraendo e generalizzando le qualità degli oggetti) (1). Tommaso De Ocheda (1757-1831) di Tortona, bibliotecario della libreria Crevenna ad Amsterdam e della Spenceriana in Inghilterra, da giovane scrisse, secondo lo spirito della filosofia lockiana, un'opera intitolata *Della filosofia degli antichi,* divisa in tre parti (precedute da un'Introduzione), nelle quali esaminava i principali problemi della metafisica (la generazione del pensiero, la natura, il destino dell'essere pensante, l'esistenza d'un Essere primo, causa degli altri esseri etc.), della morale e della fisica, avendo riguardo alle varie soluzioni datene dagli antichi, e paragonando queste con i tentativi moderni (2). L'abate Giuseppe Grones, professore di matematica pura nel Liceo di Venezia, scrisse le *Ricerche metafisico-matematiche sulla lingua del calcolo* (Venezia, 1810) e un importante *Saggio di filosofia teoretica* (Venezia, Alvisopoli, 1828) (3). Agatino Longo, professore di fisica sperimentale alla Università di Catania (*Prima veduta dei principî dell' economia civile,* Memorie due, Palermo, 1832; *Caratteri, sede ed indole della scienza,* Napoli, 1835) volle applicare all'economia civile o fisio-

---

(1) *Op. cit.,* pag. 151.

(2) Vedi *Antologia,* giugno 1831, pag. 147-156, e luglio 1831, pagine 154-155. Il De Ocheda cominciò e quasi condusse a termine pure un *Saggio critico sulla filosofia di Cicerone.* Egli però, sencondo quanto si legge nell'*Antologia,* non avrebbe pubblicato nè questo, nè l'altro lavoro.

(3) Questo *Saggio* è diviso in tre parti, che trattano rispettivamente dell'uomo, del mondo, di Dio. Nella prima il Grones dimostra, contro il Tracy, la semplicità dell'anima mediante la sua attività. La materia è inerte, egli dice, e l'uomo non può esser materia, perchè vuole. Inoltre, se i pensieri fossero una modificazione della materia, ogni raziocinio sarebbe un'alterazione dell'individuo, e mancherebbe l'identità della coscienza. Pure contro il Tracy sostiene che non si può ridurre al sentire nè il volere (e qui cita il Soave e il Cousin), nè il giudicare (perchè le relazioni non si possono sentire). Tratta dell'istinto, dell'abitudine, dei sogni, del sonnambulismo (e a tal riguardo cita ancora il Soave), del delirio, della pazzia etc. Nella seconda parte mostra come, essendoci ignote le essenze dei corpi, non resta che considerarli « in riguardo alla loro qualità, alla loro maniera d'esistere, a' rapporti loro scambievoli ». Dalla natura variabile delle qualità principali dei corpi (specie

logia dello Stato tutti i risultati della fisiologia organica (1). L'abate Francesco Pizzolato (*Introduzione allo studio della filosofia dello spirito umano,* Palermo, 1832) si fondò sull'osservazione interna e su quella esterna, considerando la filosofia come scienza di soli fenomeni. Il dott. Giambattista Kohen (1775-1845) di Trieste, medico ebreo passato al cristianesimo e studioso di problemi filosofici, nelle *Ricerche sull' origine del sapere umano,* esaminati i fondamenti su cui Bacone aveva poggiata la filosofia, ne trasse una classificazione delle scienze e delle arti liberali, derivandola dal noto principio che ogni sapere umano emana dai sensi esterni, dal sentimento e dal raziocinio, e nel *Prospetto di scienza logica* diede una base sperimentale alla logica, che divise in elementare e applicata, delle quali la prima si occupa delle idee, dei giudizî e del sillogismo, l'altra addita le fonti e delle cognizioni e degli errori (2). Giambattista Zandonella, professore all'Università di Padova (*Elogio di Francesco Bacone di Verulamio,* 1835) difese la

---

dell' estensione, che varia col mutar delle figure, e della mobilità, che si modifica secondo l' intensità e la direzione degl' impulsi) induce la realtà della causa predeterminante della loro esistenza: Dio (pag. 205-06). Per dimostrare la quale si giova anche della prova del Locke (l' anima non ha in sè la ragion sufficiente della propria esistenza). Nella terza parte parla di Dio, della sua unità, della Provvidenza etc. Sul *Saggio* del Grones scrisse un articolo il ROMAGNOSI (in *Biblioteca Italiana,* 1830, Vol. LVII, pag. 338; ristamp. in *Opere filosofiche* del ROM., Ediz. De Giorgi, pag. 617-630) criticandolo, ma giudicandolo anche « assai pregevole ».

(1) Il POLI (*Op. cit.,* Vol. IV, pag. 806) annuncia un' *Antropologia o scienza dell' uomo pensante, sociale, morale e fisico* del LONGO. Io invece ho letto di questo autore gli *Elementi di filosofia naturale o considerazioni sulle verità primitive e fondamentali della chimica, dell' ottica e della meccanica e intorno ai principî apodittici della matematica* (Napoli, Giachetti, 1841). È un libro, più che filosofico, scientifico; ma nel Discorso prelim. il L. esprime le sue idee sulle nozioni umane. Oltre le sensazioni, ammette le conoscenze delle relazioni (pagina XI), le quali sono per lui oggettive; e, oltre le verità secondarie, ammette delle verità primitive, che sono o empiriche o razionali (pag. XX).

(2) *Biografia* del Tipaldo, Vol. X, pag. 359-370. Gli scritti sopra ricordati appartengono agli *Opuscoli di vario argomento* (Venezia, 1833) del KOHEN, citati dal Poli.

logica induttiva, le cui basi erano state gettate da Bacone. Luigi Feletti (*Intorno ad una nuova sintesi delle scienze, ossia della scienza dell'umana perfettibilità* - Discorso letto all'Accademia dell'Istituto delle scienze di Bologna il 12 marzo 1835) (1) considerò le scienze in quanto concorrono al perfezionamento umano: secondo lui l'uomo perscruta la natura e le sue leggi, in cui si rivela l'onnipotenza del Creatore, non già perchè si debba atterrire nella considerazione d'uno spettacolo così sovrumano, ma perchè veda in ogni atomo, in ogni aura, in ogni stelo, le leggi dell'unità e le ragioni dell'analogia, le confronti con la propria vita, e ne inferisca la nobiltà della sua destinazione; così la scienza, svelandogli i rapporti intercedenti fra lui e le cose create, gl'insegna a dedurne la possibilità di un proprio miglioramento e l'analogia dello sviluppo di lui con l'evoluzione progressiva del mondo esteriore (2). Anche Alfonso Testa di Borgonovo (1784-1860), sebbene più tardi sostenne il criticismo kantiano, fu da prima seguace dell'indirizzo ideologico. Infatti nell'*Introduzione alla filosofia dell'affetto* (Piacenza, Del Maino, 1829) sostenne che legge naturale e immutabile del nostro essere è la ricerca del piacere e l'aborrimento del dolore; dalla quale derivano l'amor di sè (amor proprio) e la volontà costante di non soffrire; onde tutte le volte che veniamo a trovarci in uno stato di pena, sentiamo il desiderio di un cambiamento di stato, e cerchiamo di procurarcelo con tutti i mezzi che sono a nostra disposizione; se il desiderio è molto forte, abbiamo la passione (3). Poi, nell'opera *Della filosofia dell'affetto* (Piacenza, Del Maino, 1830-1834), presentò un'analisi particolareggiata delle passioni umane, considerandole tutte come forme varie d'amor proprio (4).

---

(1) In *Ricoglitore*, Anno III, Parte I, Milano, Stella, 1836, pag. 28-55.

(2) Per tutti questi filosofi cfr. Poli, *Op. cit.*, Vol. IV, § 426.

(3) Vedi *Introduzione alla filosofia dell'affetto* (Ediz. cit.), spec. § VI, pag. 77-91. A pag. 93 di quest'opera professa a Locke, a Condillac e a Destutt de Tracy « grande venerazione » e « debito grandissimo ».

(4) Ma, come s'è accennato, il Testa ben presto si staccò dagl'ideologi, e prima in *Della filosofia della mente* (Piacenza, Del Maino, 1836) s'accostò al Leibniz, respingendo il sensismo, poi in *Della critica della ragion pura di Kant esaminata e discussa da A. T.* (Lugano, 1843) illustrò ed accettò i principî del criticismo, in base ai quali combattè

Notevoli son pure le opere d'estetica pubblicate da alcuni ideologi. Oltre quelle di Melchiorre Delfico, del Corniani e del Cicognara già citate, ricorderemo il *Saggio d'estetica* (Venezia, Alvisopoli, 1822) e i *Principî di estetica* (Venezia, Alvisopoli, 1827-28) di G. Batt. Talia, che respinse l'idea innata del bello, e distinse il bello naturale da quello dell'arte, riconoscendo però che il secondo ha il suo primitivo esempio nell'altro; cosicchè ripose il bello ideale (oggetto delle arti) nello scegliere fra tutti i modi naturali di mostrarsi delle cose uno che sia come l'ottimo per il nostro intento (in altri termini, la bellezza artificiale consiste nel render fisso quel punto sommo a cui può salire la bellezza naturale, il quale, essendo per sè come un lume passeggero o come un lampo di perfezione, è, per così dire, imprigionato e fissato dall'artista). Girolamo Venanzio (*Della calofilia,* Libri tre, Padova, Dalla Minerva, 1830) ricorse, per spiegare il bello, al sentimento, chiamandolo non una *verità,* ma un *sentimento,* e ammise come principio fondamentale estetico che « l'uomo ama la vita; la vita risulta dal pieno esercizio delle facoltà che al corpo e all'anima furono concedute, e l'amor della vita non consiste in altro che nell'intima soddisfazione che proviene da tale esercizio »; onde secondo lui il bello naturale consiste nell'attitudine che hanno gli oggetti esterni di porre in esercizio conveniente le facoltà sensitive dell'uomo e di destar quindi l'affetto; giacchè ogni esercizio siffatto è un moto del cuore (affetto); il bello morale poi consiste nei sentimenti e nelle azioni dell'uomo procedenti dall'impressione della bellezza e costituenti l'esercizio moderato delle facoltà sensitive; e il bello artificiale sorge quando in un individuo la bellezza produce le sue sensazioni, e queste si trasformano in immagini, e per effetto delle sensazioni e delle immagini sorgono nell'anima impulsi creatori, che determinano la volontà. Ermes Visconti, che lo Stendhal (1) colloca, accanto al

---

il Rosmini e il Gioberti (*Il Nuovo Saggio dell'origine delle idee dell'abbate Antonio Rosmini esaminato dall'ab. A. T.,* Piacenza, Del Maino, 1837; *Considerazioni sopra la Introduzione alla filosofia di V. Gioberti,* Piacenza, 1845; *Del male dello scetticismo trascendentale e de' suoi rimedî,* Piacenza, Del Maino, 1848). Cfr. V. Molinari, *La filosofia e la vita di A. Testa,* Parma, Grazioli, 1864.

(1) *Rome, Naples et Florence* (Ediz. Calmann-Lévy), pag. 47.

Gioia, tra i maggiori filosofi d'Italia (scrisse: *Saggi filosofici,* Milano, 1829; *Saggi intorno ad alcuni quesiti concernenti il Bello,* Milano, 1833; *Riflessioni ideologiche intorno al linguaggio grammaticale de' popoli colti*) (1), contrariamente agl'ideologi ricordati sopra, sostenne l'impossibilità di ridurre i caratteri costitutivi d'ogni bello ad una sola e primaria qualità e quindi l'impossibilità di ridurre ad un solo principio ogni specie di bellezza (nel che si accostava allo scozzese Tommaso Brown); ritenne inoltre che il fine estetico è da subordinare allo scopo eminente di tutti gli studî: il perfezionamento dell'umanità (2). Giuseppe Longhi (1766-1831), valente incisore, disegnatore e letterato, nella sua *Calcografia* (Milano, Stamperia reale, 1830) faceva consistere il bello dell'arte in un punto medio fra estremi opposti (per es. il naso perfetto è nel mezzo d'una serie di nasi i cui estremi sono viziosi per eccesso o per difetto; del pari è bella l'età giovanile, che è nel mezzo tra la fanciullezza, la quale rappresenta il difetto, e la vecchiaia, la quale rappresenta l'eccesso) (3). Il Padre Luigi Pasquali, professore all'Università di Padova, scrisse le *Istituzioni di estetica* (Padova, Tipografia del Seminario, 1827-28), nelle quali definì il bello come ciò che ci reca piacere mediante la vista o l'udito e come brutto l'opposto, riconoscendo però che tale definizione non comprende la bellezza oggettiva (il bello in sè), che ci sfugge, perchè noi per la limitatezza del nostro intelletto non possiamo vedere la ragione d'ogni cosa creata. Il dott. Domenico Vaccolini nelle *Osservazioni sul bello secondo le opinioni di alcuni*

---

(1) Nei *Saggi filosofici* il Visconti sostenne che tutte le sensazioni fisiche ci presentano immediatamente qualcosa di diverso dall'ente che pensa e dalle modificazioni sue. Su questi *Saggi* il Romagnosi scrisse un articolo nella *Biblioteca italiana* (anno 1829, Vol. LVI, pag. 184 e seg.) esaminando specialmente le idee del Visconti sullo spazio e sul tempo.

(2) Cfr. Croce, *Estetica*, 4ª Ediz., Bari, Laterza, 1912, pag. 416-17. Il Croce (*Op. cit.*, pag. 413) ricorda anche *Delle leggi del bello* (Milano, 1828) di L. Malaspina, che definiva il bello come « il piacere nascente da una rappresentazione ».

(3) Vedi *Antologia,* gennaio 1831, pag. 169-170, e maggio 1831, pag. 141 (articolo del Cicognara). L'opera del Longhi contiene anche una parte storica sullo sviluppo della calcografia.

moderni (1), esaminando le teorie estetiche di alcuni pensatori, vide la difficoltà di dare una definizione generale del bello, e asserì che la natura di questo ci sarà forse ignota finchè ci aggiriamo nel breve cerchio della vita mortale; quantunque poi, in *Dell'ordine, ossia del secreto della bellezza* (Discorso letto la sera del 12 febbraio 1836 nella solenne adunanza dell' Accademia degl' Industriosi tenutasi nel palazzo comunale di Imola) (2), mostrasse di propendere verso l' opinione del Gerdil, secondo cui è bello ciò che piace, e il piacere consiste nella percezione dell' ordine (3). È noto che anche il Giordani (1774-1848) ricorreva ai principî del sensismo e dell' ideologia per spiegare gli effetti delle belle arti sullo spirito umano.

Infine, per compiere il quadro del movimento filosofico da noi studiato, dobbiamo parlare di due spiriti fratelli: il Foscolo e il Leopardi; i quali furono essenzialmente poeti, ma sentirono anch'essi il fascino profondo dei problemi filosofici del tempo, e tormentarono la loro mente nella meditazione degli enigmi dell'universo, e a traverso il loro dolore compresero il grido d'angoscia alzantesi da tutte le parti della Terra, ed espressero in versi e in prosa questo dolore e quel tormento.

Ugo Foscolo accettò e sviluppò secondo la sua indole, con una tinta di pessimismo manifesta specialmente nelle *Ultime lettere di Jacopo Ortis,* i principî degl' ideologi (4). Per lui il Locke è il più grande, se non l' unico, dei filosofi; il quale « arricchì

---

(1) Sono varî articoli pubblicati nel *Giornale Arcadico* dal 1831 in poi (Tomo L e seg.).

(2) *Giornale Arcadico,* Tomo LXVI, pag. 322-332.

(3) Cfr. Poli, *Op. cit.,* Vol. IV, §§ 445-447. Di estetica toccarono pure il Costa (*Del modo* etc., Cap. XLI e seg.) e in genere tutti gl' ideologi che pubblicarono trattati compiuti d' ideologia (per es. lo Zelli, il Bini etc.). Il Poli (*Op. cit.,* Vol. IV, § 450) ricorda fra gli empiristi anche alcuni pensatori che (come il sacerdote Ferrante Aporti) si occuparono di pedagogia e in particolare (come Ottavio Giov. Assarotti, l' ab. Bagutti, Antonio Moscatelli, il Marcucci) dell' arte d' istruire i sordomuti, o (come Salvatore De Renzi) dell' indole dei ciechi nati.

(4) Cfr. E. Donadoni, *Ugo Foscolo pensatore, critico, poeta,* Palermo, Sandron; e *Le Opere di U. Foscolo commentate da* E. Donadoni, Napoli, Perrella, spec. pag. 95-97.

il suo secolo del libro più eloquente e più utile fra quanti mai illuminarono il mondo ». « La metafisica platonica e cartesiana.... », egli scrive, « e il gergo delle scienze scolastiche e delle cattedre superstiziose dei claustrali si dileguarono, appena pubblicato quel libro; e chi volesse esaminare i sistemi dell'Elvezio, di Rousseau, di Bonnet e d'altri d'ogni nazione, fino al Kant, che tornò all'idealismo, si accorgerebbe che, se gli errori sono di questi autori, il fondo della verità dei loro libri è tutto desunto dalle teorie del libro di Locke. Le prove di questo libro erano sì evidenti, e tale la forza dell'eloquenza con cui vennero esposte, che per i primi dieci anni niuno osò turbare nè la pace nè la fama di quell'autore » (1). Base della vita psichica è anche per lui la sensazione; le idee sono estratti delle sensazioni; onde chi non avesse queste, non avrebbe quelle, e chi ha più sensazioni, ha più idee (2). Oltre la sensibilità ammette però altri poteri: la memoria, la fantasia e il desiderio, che sono equilibrati e diretti nei loro atti dalla ragione (3). Da questi principî il Foscolo ricava una concezione tutta meccanica della vita cosmica, sociale e individuale. Primi elementi del tutto ritiene la forza cieca, e, manifestazione di questa, il movimento, da cui gli esseri son perpetuamente travolti e trasformati (« involve — tutte cose l'obblio nella sua notte; — e una forza operosa le affatica — di moto in moto »). La forza secondo lui domina anche la vita sociale e politica, è anzi l'essenza stessa dello Stato; onde egli accetta e sostiene la teoria dell'Hobbes, il quale oppone al Rousseau (4). La guerra è legge della vita, e la troviamo così all'inizio come in tutto il corso della storia e della civiltà; la giustizia è il diritto del più forte (individuo

---

(1) Foscolo, *Opere edite e postume*, Ediz. Le Monnier, Firenze, 1850, Vol. II, pag. 135-136. Cfr. Vol. II, pag. 367.

(2) *Opere*, Vol. II, pag. 65.

(3) *Opere*, Vol. II pag. 64.

(4) *Opere*, Vol. I, pag. 486, e Vol. IV, pag. 15. Tuttavia il Foscolo risentì l'efficacia del Rousseau specie nell'*Ortis*, in cui manifestò odio alla società, entusiasmo per la natura e per la vita campestre, simpatia per i poveri, purezza nell'amore, disprezzo per la fredda ragione. Pare ch'egli avesse tradotto il *Contrat Social* (vedi Serban, *Leopardi et la France*, Paris, Champion, 1913, pag. 209, nota 1).

o Stato) (1). Ma perchè la guerra è legge della vita? Perchè gl'individui e i popoli hanno l'istinto della propria conservazione, e seguono sempre il proprio interesse, che cercano di far trionfare ad ogni costo; onde le virtù morali son nomi vuoti (2); tutto è egoismo.

Ma questi brutali ed aridi principî teorici sono spesso corretti e contradetti in lui dal sentimento vivo e dalle passioni ruggenti nel profondo del suo essere; chè egli nella vita spirituale dà il primato al sentimento (che talvolta chiama istinto), non alla ragione. Il sentimento genera le illusioni nella fantasia (3), giacchè l'uomo è in uno stato di perpetuo desiderio, e, siccome i suoi desiderî non sono appagati dalla fredda realtà, egli ripone la sua felicità nella speranza, si crea le illusioni e i sogni (per es. principî religiosi, morali, politici) (4): i quali son quindi radicati nel profondo dell'anima, sono cioè una necessità assoluta. « Gli uomini possono cangiare, ma non perdere le illusioni » (5). Le illusioni son doni che la saggia Natura offre alla vita dell'uomo « per consolarlo della brevità, della inquietudine e della fatale inimicizia re-

---

(1) *Opere*, Vol. II, pag. 186. Cfr. Vol. XI, pag. 92. Siccome la forza domina tutti gli elementi cosmici, l'uomo diventa un trastullo di questa potenza irresistibile; onde il fatalismo del Foscolo. La libertà non esiste per lui; perciò non ammette progresso dovuto all'iniziativa dell'uomo; critica quindi aspramente i sostenitori della teoria della perfettibilità (tra i quali colloca, oltre il Condorcet, anche Kant) scrivendo: « Locke ha detto: figliuoli miei, esaminate i fatti e troverete i principii, o, se non altro, dalla serie costante e perpetua di molti fatti, imparerete come dovrete condurvi. E questi Tedeschi dicono: dai principii derivano necessariamente i fatti.... e i principii sono che l'uomo deve un giorno o l'altro diventare perfetto » (*Opere*, Vol. VII, pag. 59; cfr. Vol. III, pag. 120, e Vol. IV, pag. 93 e 235).

(2) *Opere*, Vol. XII, pag. 137.

(3) « Ciò che diciamo potenza d'immaginare sta più che altro nel concorso del forte sentire e delle rimembranze » (*Opere*, Vol. X, pag. 40).

(4) *Opere*, Vol. V, pag. 100. Il Foscolo chiama *illusione* anche la credenza nella vita dell'oltretomba (*Sepolcri*, v. 24; cfr. v. 130).

(5) *Opere*, Vol. IV, pag. 31. Cfr. Rosmini, *Opuscoli filosofici*, Vol. II, pag. 1-27, *Saggio sulla speranza - Contro alcune idee di U. Foscolo.*

ciproca della nostra specie » (1); perciò le scienze, che rompono il velo delle illusioni, son deplorevoli (2).

Il sentimento, dominando segretamente il corso della vita, dà origine anche a due virtù benefiche: la compassione e il pudore, senza di cui la società non potrebbe nè esistere nè durare. « Due forze », scrive il Foscolo, « compensano tutte le tendenze guerriere ed usurpatrici dell'uomo: la compassione e il pudore » (3).

Rispetto alla metafisica, anche il Foscolo assume, come tutti gl'ideologi, un atteggiamento agnostico. Così ripete più volte che è peggio che inutile cercare le ragioni del bello, chè questo si sente, non si dimostra (4); è convinto che l'indagare l'origine delle facoltà umane e delle arti intellettuali non sia le più volte che uno dei mille tentativi più ambiziosi che utili, nei quali i mortali spendono l'ore e l'ingegno (5); e scrive: « Io non so nè perchè venni al mondo nè come, nè cosa sia il mondo, nè cosa io stesso mi sia. E s'io corro ad investigarlo, mi ritorno confuso d'una ignoranza sempre più spaventosa. Non so cosa sia il mio corpo, i miei sensi, l'anima mia; e questa stessa parte di me che pensa ciò ch'io scrivo, e che medita sopra di tutto e sopra sè stessa, non può conoscersi mai. Invano io tento di misurare con la mente questi immensi spazî dell'universo che mi circondano. Mi trovo come attaccato a un piccolo angolo di uno spazio incomprensibile, senza sapere perchè sono collocato piuttosto qui che altrove, o perchè questo breve tempo della mia esistenza sia assegnato piuttosto a questo momento dell'eternità che a tutti quelli che precedevano, e che seguiranno. Io non vedo da tutte le parti altro che infinità, le quali mi assorbono come un atomo » (6).

---

(1) *Opere,* Vol. II, pag. 6. Come il Leopardi, egli rimpiange l'età mitologica.

(2) *Opere,* Vol. I, pag. 265, e Vol. X, pag. 391. Cfr. Vol. XII, pag. 60. Sarà forse superfluo ch'io osservi che il Foscolo si avvicina qui di nuovo a Rousseau, e preannuncia il Leopardi. Può darsi che il Leopardi abbia *realmente* risentita un'efficacia dalla lettura di alcuni scritti del Foscolo (cfr. SERBAN, *Op. cit.,* l. c.).

(3) *Opere,* Vol. II, pag. 198. Cfr. Vol. XII, pag. 99.

(4) Tuttavia propende a considerare il bello artistico come un'idealizzazione della natura.

(5) *Opere,* Vol. IV, pag. 114 e 268. Cfr. Vol. VI, pag. 20.

(6) *Ortis,* dopo la lettera del 20 marzo 1799.

Così, rinunciando a una spiegazione metafisica del mondo, e cercando d' alleviare i dolori dell' esistenza (« le sciagure umane »), il suo spirito profondamente agitato si calma in un senso di rassegnazione religiosa e nella contemplazione serena della bellezza, perdendosi tra i veli lievissimi delle Grazie.

Più tormentata e più tragica è invece la vita interiore del Leopardi.

CAPITOLO VIII. — Leopardi

IDEOLOGIA E PESSIMISMO. — La scuola degl' ideologi ci ha dato uno dei più grandi lirici del mondo: il Leopardi.

Si considera di solito il Leopardi come un pensatore solitario, formatosi sui classici greci e latini. Niente di più falso. Se si può chiamare classico il Leopardi per la forma linguistica, è ben certo però che per il contenuto egli non ha nulla in comune con quei classicheggianti che, dimenticando l' età e il luogo in cui vivono, e l' atmosfera intellettuale che respirano, vogliono, d' un salto, trasferirsi in paesi e tempi trapassati, ed esprimere sentimenti che nessuno più prova. Si noti anzi che là dove il Leopardi espone concetti classici (nelle prime poesie per es.) introduce a parlare i personaggi antichi stessi (Simonide, Bruto, Saffo); egli non si dà mai, al pari di poeti greci e romani, a invocare Venere o Apollo, nè a parlare con le Ninfe o a inseguire le Baccanti per possederle, come se il mondo d' un tratto fosse cambiato al tocco d' una bacchetta magica, e le Driadi e i Silvani fossero tornati ad abbellire il mondo. No; in lui nulla di tutto questo. Egli rimpiange, è vero, il tempo in cui la mitologia greca era in fiore; ma riconosce che quel tempo è ormai morto (1).

---

(1) Infatti, riconoscendo che la mitologica religione pagana, « mancando affatto dalla parte della persuasione », non ha oramai più effetto alcuno, egli fra il 1821 e il '22 pensava di appigliarsi alla cristiana, e abbozzava i suoi *Inni cristiani*. Vedi CARDUCCI, *Degli spiriti e delle forme nella poesia di G. Leopardi*, Bologna, Zanichelli, 1898, pag. 89 e seg.; LEOPARDI, *Zibaldone* (con questo titolo piuttosto che con quello di *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* cito, per evitare

Perciò nei versi suoi non si sente nessuna stonatura. La robusta quercia del suo pensiero profonda le radici nel suolo della terra e dell'età sua; egli si formò sui libri allora più in voga in Italia, i quali erano le opere degl' ideologi. Per gustare e penetrare il significato intimo delle poesie e prose del Leopardi, è quindi necessario ben conoscere la cultura francese e italiana di quel tempo (1).

Infatti, al pari degl' ideologi, il Leopardi pone l' esperienza a base del conoscere (2); afferma che le nostre idee e facoltà « derivano in tutto e per tutto dalle sensazioni » (3); respinge quindi le idee innate (4); dà importanza all'efficacia che il clima esercita sul linguaggio e sul carattere così degl' individui come dei popoli (5); accosta il suo sistema a quello del Locke (6). Nelle sue affermazioni sull' ideologia ricorda specialmente il De Tracy: considera infatti l' ideologia come la dottrina che « comprende i principî di tutte le scienze e cognizioni e segnatamente della scienza della lingua » (7): dice che « la metafisica senza l' ideologia è quasi appunto quello ch'era l'astronomia prima che fosse applicata alla matematica; scienza incertissima, frivola, inesatta, volgarissima o piena di sogni e di congetture, senz' appoggio »; che « non molto minor certezza ed esattezza riceve la metafisica dall' ideologia che l' astronomia dalla matematica, dal calcolo » (8); aggiunge che « la somma della tutta nuova scienza ideologica » è il principio che tutto il progresso delle cognizioni umane consiste nel vedere che un' idea ne contiene un'altra e questa un' altra

---

ogni confusione con i *Pensieri,* che di solito si stampano con le *Operette morali,* l' opera postuma che il Leopardi stesso chiamò *Zibaldone di pensieri*), Firenze, Le Monnier, 1898-1900, Vol. I, pag. 367-68.

(1) Si noti la sua tendenza a esprimersi per aforismi, simile a quella dei Francesi (Pascal, La Rochefoucauld, Chamfort, Vauvenargues etc.). Il IC dei *Pensieri* non è che lo sviluppo d' una massima del La Rochefoucauld.

(2) *Zibaldone*, Vol. I, pag. 457.

(3) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 99 e 268; Vol. VII, pag. 27.

(4) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 311, 457 e 472.

(5) *Op. cit.*, Vol. V, pag. 270-274, 332-334; Vol. VI, pag. 40-44, 269-270, 407-409. (6) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 303.

(7) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 262. (8) *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 176.

ancora etc. (1); e chiama i fondamenti dell'ideologia « profondissime e quasi ultime verità, che, ignorate per sessanta secoli, hanno poi mutato faccia alla metafisica e quasi al sapere umano » (2). Pone il Cabanis e il De Tracy fra i più grandi filosofi moderni (3).

Gli son noti anche gl'ideologi italiani: cita, approvandolo, il *Trattato dello Stile* del Beccaria (4); ha letto la *Filosofia della statistica* del Gioia (5); cita spesso il Soave (6), chiama verissime le osservazioni filologiche di lui (7), gli s'accosta nel giudizio sulla lingua universale (8); conosce anche la *Scelta d'opuscoli interessanti* pubblicati a Milano con la cooperazione del Soave (9). Notevolissimo poi è il gusto ch'egli sente per le ricerche psicologiche; e a questo proposito son da ricordare le sue osservazioni (ch'egli chiama *teoria*) sul sentimento del grazioso (10). Infine, quando alle dottrine ideologiche vide sottentrare in Italia opinioni nuove, che risentivano l'efficacia delle scuole teologiche e spiritualistiche francesi (De Maistre, De Bonald, Chateaubriand, Royer-

---

(1) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 22 e 104. Vedi nel I Vol. di questa mia opera il Cap. V sul Tracy spec. pag. 222-223 e 242-243.

(2) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 104-105.

(3) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 287.

(4) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 221.

(5) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 118-119.

(6) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 197, 351, 370, 371.

(7) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 369.

(8) *Op. cit.*, Vol. V, pag. 275-280.

(9) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 197, 379, 382, 394, 405; Vol. III, pag. 106.

(10) Criticando l'*Essai sur le Goût* del Montesquieu, riconosce che è difficilissimo definire la nozione della grazia, e ci rinunzia; cerca però di descriverne alcune note e l'effetto che d'ordinario essa produce, il quale è secondo lui quello di scuotere, solleticare e pungere l'anima (« è piuttosto uno stuzzica-appetito che una soddisfazione di esso »). Vedi *Op. cit.*, Vol. I, pag. 301-306, 309, 314-315, 343, 347, 356-357; Vol. IV, pag. 77; Vol. VI, pag. 24-26. Finisce però con l'affermare che fonte principale della grazia è « lo straordinario nel bello, e lo straordinario che non distrugge il bello », in altri termini ciò ch'è fuor dell'ordine, una certa sconvenienza o non perfetta convenienza (*Op. cit.*, Vol. I, pag. 479; 391; Vol. III, pag. 87, 90-91, 96-97, 116, 130, 213, 228, 242, 361, 420, 475, 479; Vol. IV, pag. 24, 250, 266; Vol. V, pag. 21-23; Vol. VI, pag. 326, 332). Il bello è convenienza, la grazia un contrasto, cioè una certa sconvenienza o almeno un certo straordinario nella convenienza

Collard, Cousin etc.), scrisse satire amare contro i *nuovi credenti* (1).

Si potrebbe anzi dire che il Leopardi trasse le ultime conseguenze delle dottrine ideologiche. Esagerando il principio del Condillac che tutte le facoltà non sono che trasformazioni di una sola fondamentale, identifica addirittura non pure il giudicare col sentire, ma anche la memoria con l' intelletto, l' immaginazione con la riflessione, con l' intelletto etc. (2). Inoltre, egli dice, se tutto deriva dall'esperienza, niente è assoluto (3); giacchè l'esperienza non ci dice se non che qualcosa *è* o *è così*, non che *de-*

(*Op. cit.*, Vol. III, pag. 210). La grazia insomma si potrebbe definire come il brutto nel bello. Il brutto nel brutto e il bello puro sono medesimamente alieni dalla grazia (*Op. cit.*, Vol. VII, pag. 350). Nel Vol. V, pag. 227-228, distingue però due specie di grazia. L' una, più fina, è quasi un soave e delicatissimo odore di gelsomino o di rosa, che non ha nulla d' acuto e di mordente, o quasi uno spiro di vento che reca una fragranza improvvisa, la quale sparisce appena sentita, e lascia un desiderio vivo, ma vano di tornarla a sentire, e lungamente, e di saziarsene. Questa è indefinibile, consiste in un non so che d' inesplicabile. L' altra risulta da ciò che non è ordinario, da un difetto, ed è quella già spiegata.

(1) Vedi la poesia *I nuovi credenti* e la *Palinodia*, versi 208-226.

(2) *Zib.*, Vol. III, pag. 169; Vol. IV, pag. 69.

Non mi fermo su questa parte, che mi sembra la meno solida e importante dello *Zibaldone*. Invece il CANTELLA (*G. Leopardi filosofo*, Parte I, Caltanisetta, 1906), illustrando tutti questi punti, presenta il Leopardi come un precursore dell' Ardigò e di molti altri positivisti moderni, quindi come un psicologo originale, ben differente dai sensisti francesi. In chi conosce bene le dottrine degl' ideologi quest' affermazione desta il sorriso. Effettivamente esistono affinità tra le accennate idee del Leopardi e quelle dell' Ardigò e di altri positivisti; ma così le une come le altre non sono che esagerazioni del sensismo, rappresentano quindi non una dottrina originale, ma una degenerazione di vecchie teorie. Infatti nessuno più oggi può certo parlare di facoltà nel senso scolastico, giacchè tutti gli atti psichici emanano da un *unico* centro. Ma voler negare che quest' unico centro eserciti funzioni diverse e assuma atteggiamenti irriducibili è voler fare un pasticcio e negare l' evidenza dei fatti.

(3) *Zib.*, Vol. III, pag. 100 e 267-268.

v'essere o *dev'essere cosí;* ma ciò che *è cosí, può essere* anche *diversamente* (non c'è nessuna contradizione a concepire che le leggi della natura siano mutate, che per es. un corpo abbandonato a sè stesso non cada verso il centro della terra); quindi nessun principio è assoluto; tutto è relativo e variabile secondo i tempi e i luoghi: il bello, il bene, il vero stesso (1).

Sono dunque innegabili i rapporti fra il pensiero del Leopardi e quello degl' ideologi. Ma la genesi del pessimismo stesso del grande poeta non si capisce se non si considera l' opera di lui rispetto alla cultura francese e alle dottrine degl' ideologi in ispecie. Non so anzi comprendere come mai alcuni siano andati a frugare, in traccia delle fonti del pessimismo leopardiano, fra le opere di Menandro, di Filemone, di Plutarco, di Plinio, di Giovenale, del Gelli etc., trovandovi solo frasi spezzate e cenci vecchi (2), e non abbiano invece cercato i motivi veri e profondi dell' atteggiamento spirituale del sommo scrittore (3). Sono, a questo pro-

---

(1) Per il bello vedi *Op. cit.*, Vol. III, pag. 6, 78, 85-86, 140-144, 219-220, 259-260, 430, 446; Vol. V, pag. 102-108, 176, 181, 245-262; Vol. VI, pag. 355, 359, 395. Per il bene, Vol. III, pag. 174, 272, 282; Vol. IV, pag. 17, 120; Vol. V, pag. 334. Cfr. Vol. I, pag. 478. Per il vero, Vol. I, pag. 267; Vol. II, pag. 119; Vol. III, pag. 100.

(2) Vedi per es. M. LOSACCO, *Contributo alla storia del pessimismo leopardiano e delle sue fonti*, Trani, Vecchi, 1896.

(3) In vero i rapporti fra il pensiero del Leopardi e la filosofia francese in genere sono stati intravisti da parecchi critici (F. COLAGROSSO, *Studî sul Tasso e sul Leopardi*, Forlì, Gherardi, 1883, pag. 275; ZANELLA, *Storia della lett. italiana* etc., Vallardi, Vol. VI, pag. 243-244; ZINGARELLI, *Operette morali di G. L.*, Napoli, Pierro, 1895, pag. XL e seg.; CARDUCCI, *Op. cit.*, pag. 31-32; I. DELLA GIOVANNA, *Le prose morali di G. L.*, Firenze, Sansoni, 1903, Pref., pag. VII-VIII). Ma questi, non avendo determinato bene i caratteri dell' ideologia francese, non hanno nè cercato nè trovato i motivi veri del passaggio dalla vita gaia e luminosa del settecento al pessimismo dell' ottocento. Solo il Barzellotti e il Carducci hanno accennato al « mal del secolo ». Anche il SERBAN (*Leopardi et la France*, Paris, Champion, 1913), che di recente s'è occupato dell' argomento, ha spesso stabilito falsi rapporti fra il Leopardi e i pensatori francesi, ha invece trascurato le relazioni con gl' ideologi, e ha smembrato in miseri frantumi l' intuizione leopardiana del mondo e della vita. Vedi la mia recensione in *Pagine critiche*, 1920, Fasc. 2-3.

posito, da ricordare specialmente due caratteri della scuola degli ideologi: l' agnosticismo e l' edonismo (o l' utilitarismo).

L' agnosticismo, risultato della scienza approfondita, doveva senza dubbio suscitare negli animi una concezione fosca della realtà. Infatti il pensiero di non poter risolvere i problemi più tormentosi dello spirito umano, e di doversi limitare a conoscere la superficie e apparenza degli esseri, dà alla mente uno spasimo e una desolazione accasciante. L' uomo, il quale si credeva il re dell'universo, s' accorge ora di non sapere neppure che cosa egli sia, donde venga e dove vada, che cosa siano gli esseri che lo circondano, dove tenda tutta l' evoluzione cosmica e la vita di tante creature che appaiono e muoiono nella fuga dei secoli. L' infinito gli si presenta come un abisso di mistero e d' ombra, dove la facella della sua ragione va errando spaurita. Dinanzi a questo spettacolo egli, con un sospiro malinconico, china il capo e ascolta il lamento del suo cuore.

Ma anche l'edonismo doveva contribuire a suscitare idee pessimistiche. Gli scritti dei Francesi e Italiani del secolo XVIII son tutti frementi del desiderio di felicità. La cultura di quel tempo dà l' idea di una corsa, talvolta sfrenata, al piacere. Ora, è noto che non c' è peggior metodo per ottenere la felicità che il ricercarla di proposito e senza posa. Tutti i « viaggi alla ricerca della felicità » son destinati a fallire. È vecchia storia. « Verso levante sciolsero le vele — felicità sperando i naviganti. — La luminosa terra, che d' incanti — inebria tutti, per lor fu crudele. — Vano viaggio, inutile desio! — Felicità non fu trovata mai, — e i naviganti ricoprì l' oblio » (1). Questa stessa verità il Mill ai giorni nostri ha espressa in un paradosso rimasto famoso: « Se cercate di esser felici, sarete infelici; unica via alla felicità è proporsi un fine diverso dalla felicità ». Ebbene, questo paradosso era stato già enunciato dal Leopardi: « In qualunque cosa tu non cerchi altro che piacere, tu non lo trovi mai, tu non provi altro che noia, e spesso disgusto. Bisogna, per provar piacere in qualunque azione, ovvero occupazione, cercarvi qualche altro fine che il piacere stesso. Così accade (fra mille esempi che se ne potrebbero dare)

---

(1) É una melodia polacca dello Chopin. Parole di un poeta sconosciuto.

nella lettura. Chi legge un libro (sia il più piacevole e il più bello del mondo) non con altro fine che il diletto, vi si annoia, anzi se ne disgusta, alla seconda pagina. Ma un matematico trova diletto grande a leggere una dimostrazione di geometria, la qual certamente egli non legge per dilettarsi.... Il piacere (si può dire con perfettissima verità) non vien mai se non inaspettato; e colà dove noi non lo cercavamo, non che lo sperassimo » (1). Se dunque gli uomini desiderano la felicità, conclude il Leopardi, non possono esser felici; meno la desiderano, meno sono infelici, anzi sarebbero felici, se non la cercassero (2).

Da che dipende questo fatto? Dalla natura stessa del piacere. Come dimostra la psicologia, il piacere è conseguenza, non fine, dell'attività; se questa si esplica perfettamente, ad essa s'accompagna, come alla giovinezza il suo fiore (dice Aristotele), il diletto. Quindi, se si vuol provare piacere, bisogna dirigere l'attività ad un fine che non sia il piacere; e, se questo fine sarà raggiunto senza sforzo, si proverà gioia. Se invece noi ci si propone il piacere come fine, si va in certo modo contro natura, giacchè si vuol rendere fine ciò che è solo conseguenza dell'attività; e allora il diletto svanisce.

Inoltre il piacere è fuggitivo, instabile, perciò non appaga pienamente lo spirito; oppure, anche se prolungato, finisce come qualsiasi altra sensazione, con lo stancare l'anima; senza dire che la sfrenatezza nei godimenti logora l'organismo e lascia amara la bocca....

Ecco perchè ad Aristippo, l'assetato di felicità, segue sempre Egesia, il persuasor di morte. Ecco perchè la corsa al piacere del XVIII doveva condurre al pessimismo del XIX secolo (3). È

---

(1) *Zibaldone*, Vol. VII, pag. 209. Vedi anche Vol. VII, pag. 217-218, 455, 460. Cfr. Vol. IV, pag. 292.

(2) Vol. VI, pag. 231 e 419.

(3) Leggere le pagine d'introduzione del *Réné* dello CHATEAUBRIAND (1801); oltre il quale furono in Francia espressioni del diffuso pessimismo l'*Obermann* di PIVERT DE SENAMCOUR (1804), l'*Adolfo* di BENIAMINO CONSTANT (1816) e la *Confession d'un enfant du siècle* del MUSSET (1836). Vedi BARZELLOTTI, *L'educazione e la prima giovinezza di A. Schopenhauer* in *Nuova Antologia*, 1° febbraio 1881, pag. 429, e CARDUCCI, *Op. cit.*, pag. 21-22. Non voglio, s'intende, negare con ciò

infatti notevole che già prima del Leopardi alcuni scrittori italiani, che pur pongono come fine dell'attività umana il piacere e la felicità, finiscono col confessare che il piacere in realtà non s'afferra, cosicchè consiste piuttosto in un sogno dell'immaginazione che in qualcosa d'effettivo. Esaminerò le ricerche di due ideologi: Pietro Verri e Melchiorre Gioia.

Il Verri, che pur riduce tutti i fenomeni della sensibilità all'amore del piacere e alla fuga del dolore, (1) sostiene, come s'è visto, la teoria della natura negativa del piacere, secondo cui questo non è che una rapida cessazione di dolore. Ora, da tale teoria segue non solo che la felicità pura e costante, considerata come una quantità positiva e separata dal male, è un sogno, mentre può darsi benissimo fra gli uomini miseria e infelicità (2), ma ancora che nella vita sono più i dolori che i piaceri. Infatti, la cessazione del dolore, cioè il piacere, non può esser mai maggiore del dolore stesso (ossia della quantità che ha fatto cessare); senza dire che l'uomo soffre dolori che cessano lentamente e che perciò non hanno un piacere che ad essi corrisponda. Dunque la somma totale delle sensazioni dolorose dev'essere in ogni uomo maggiore

---

l'efficacia che possono aver avuta sul pessimismo del Leopardi le dolorose condizioni e circostanze individuali; ritengo tuttavia che tale efficacia non sia stata decisiva; prima di tutto perchè mi pare che non si possa *sul serio* rendere sistema universale ciò che è un semplice sentimento soggettivo; e poi perchè dall'esame delle opere del Leopardi risulta chiaro che il suo sistema è derivato da lunga meditazione. È noto che il Leopardi stesso protestò in una lettera al De Sinner (marzo 1832) contro quelli che volevano vedere nella sua filosofia un effetto delle sue sofferenze.

Del resto le tristi condizioni individuali possono essere, invece d'una prova a sfavore, una prova a favore della fondatezza e validità del pessimismo leopardiano. Il Leopardi infatti potrebbe dire: — Se io sono infelice e malato, quale prova migliore dell'imperfezione del creato e della miseria degli uomini? Appunto perchè il mondo è imperfetto e malato, io soffro. Se esso fosse perfetto, anch'io, sua parte, sarei necessariamente tale. Lo stesso dicasi degli altri uomini che soffrono —.

(1) *Discorso sull' indole del piacere e del dolore*, Introduz., e § XIII (*Opere*, Ediz. Silvestri, Milano, 1818, Vol. I, pag. 1 e 105-106).

(2) *Discorso sulla felicità*, § 1 (*Opere*, Vol. I, pag. 112-113).

della somma totale delle sensazioni piacevoli (1). Ecco la prima conclusione pessimistica.

Inoltre, osserva il Verri, se si prescinde dai dolori e piaceri fisici, la cui origine dipende dall'azione immediata d'uno stimolo sull'organismo, nei piaceri e dolori morali, in cui non si riscontra tale azione immediata, ha gran parte la fantasia. Infatti, se, quando per es. mi è annunciato che ho ottenuto un ufficio importante, io col pensiero non mi slanciassi subito nell'avvenire, la notizia mi lascerebbe indifferente. Ma accade che, astraendo dal presente, io m'immagino tutti i vantaggi che mi deriveranno dal cambiamento di stato, e appunto per questo provo piacere. Del pari, la gioia del matematico, quella che lo fa balzar nudo dal bagno e correre entusiasmato per la città, è la *speranza* dei piaceri che s'aspetta in avvenire dalla stima degli uomini e dai beneficî che dovrà riceverne (2). Dunque il piacere morale nasce dalla speranza; e questa non è che un protendersi dell'immaginazione verso il futuro (3). Dal che segue che, siccome l'attività fantastica, la quale è quasi una magia ingannatrice, suscita desiderî inappagabili, figli dell'errore, le sensazioni piacevoli, passando dall'immaginazione alla realtà, perdono sempre (4). Son questi i preludî delle melanconiche note del Leopardi (5). Ancora un passo, e si arriverà al pessimismo più disperato.

Del resto anche il Gioia, utilitarista all'eccesso, il quale dice

---

(1) *Discorso sull' indole* etc., § VI (*Opere,* Vol. I, pag. 43-44) e § XIV (*Opere*, Vol. I, pag. 110).

(2) Lo stesso dicasi del dolore morale; solo che in tal caso si prova *timore* dei mali che ci aspettano nell'avvenire; sicchè tutte le sensazioni piacevoli o dolorose dipendono da tre soli principî: le fisiche dall'azione immediata sugli organi, le morali dalla speranza e dal timore.

(3) *Discorso sull' indole* etc., § II.

(4) *Discorso sulla felicità,* § IV (*Opere,* Vol. I, pag. 142-143).

(5) S'è discusso, a proposito della *Quiete dopo la tempesta*, se il Leopardi abbia conosciuto (indirettamente, per mezzo di Antonietta Tommasini) la teoria del Verri sul piacere. Ma pare di no (vedi *I canti di G. Leopardi* commentati da A. Straccali, 3ª ediz. accresciuta dall'Antognoni, Firenze, Sansoni, 1910, pag. 193). Ad ogni modo la teoria del Verri, sebbene conduca alle stesse conclusioni di quella del Leopardi, ha fondamenta diverse.

esplicitamente che « tutta la morale deve ridursi ad un calcolo di piaceri e dolori particolari, come tutta la politica ad un calcolo di piaceri e dolori pubblici » (1), quando viene ad esaminare i piaceri nella realtà, giunge quasi alle stesse conclusioni del Verri. Egli trova che il piacere ha un' esistenza efimera e passeggera, e che noi spesso siamo felici senza che alcun oggetto agisca sui nostri sensi; dunque, conclude, la felicità deve consistere non nel possesso vero e proprio degli oggetti da noi desiderati, ma piuttosto nella rimembranza delle sensazioni gradevoli e nella dolce agitazione suscitata in noi dalla speranza di rigoderle e dal pregustarle che facciamo nella fantasia; ond' è chiaro che la felicità è prodotta da una viva ed estesa immaginazione più che da qualsiasi altra facoltà. Il piacere infatti si coglie piuttosto in mezzo alle chimere brillanti del mondo immaginario che tra gli oggetti del mondo esistente. L' esperienza ci mostra che noi siamo più felici nello sperare un piacere che nel goderlo; che talvolta ci rallegriamo anche in mezzo ai tormenti del corpo; la felicità si riduce dunque a una dolce illusione (2).

Ecco idee simili a quelle che troveremo nella « teoria del piacere » del Leopardi: la quale bisogna esaminare attentamente per penetrare il pensiero del grande scrittore; giacchè essa connette armonicamente tutte le prose e poesie di lui, che altrimenti rimangono *membra disiecta.*

*
* *

LA TEORIA DEL PIACERE. — Per il Leopardi la teoria del piacere illumina gli aspetti più reconditi dell'animo umano: essa è il segreto per spingere lo sguardo sin nel fondo, pur tanto oscuro, del nostro cuore. Anzi il non aver determinato bene la natura del piacere è secondo lui il motivo delle spiegazioni insufficienti o erronee date di alcuni fenomeni spirituali dalla maggior parte degli psicologi. « Spesso », egli dice, « ho notato negli scritti de' moderni psicologi che in molti effetti e fenomeni del

---

(1) *Teoria civile e penale del divorzio* in *Opere minori,* Lugano, Ruggia, 1834, Vol. IX, pag. 4.

(2) *Filosofia morale,* Libro I, Cap. I (Vol. XIII delle *Opere minori,* pag. 72-73 e 75-78).

cuore umano, nell' analizzarli che fanno e mostrarne le ragioni, si fermano molto più presto del fine a cui potrebbero arrivare, assegnandone certe ragioni particolari solamente, e questo perchè vogliono farli parere meravigliosi, come il Saint-Pierre negli studî della natura, lo Chateaubriand ecc.; e non vanno alla prima o quasi prima cagione, che troverebbero semplice e in piena corrispondenza col resto del sistema di nostra natura. Questo ridurre i diversi fenomeni dell'animo umano a principî più semplici scema la meraviglia e anche la varietà, perchè moltissimi si vedrebbero derivati da un solo principio modificato leggermente.... Io credo che chi istituisse quest'analisi ultima farebbe cosa nuova, sia per la mala fede o la minore acutezza degli antecessori, e semplificherebbe d'assai la scienza dell'animo umano, rapportando gl'infiniti fenomeni che sembrano anomalie, perchè infatti la scienza non è ancora stabile nè ordinata e ridotta in corpo, a principî universali o poco lontani da essi: opera principale e formatrice di tutte le scienze, e scopo ordinario di chi ricerca le cagioni delle cose » (1).

Ora qual'è il principio o il sistema d'idee che spiega quasi tutti i fenomeni della psiche umana? È appunto la teoria del piacere; ma questa su che si fonda? Sul fatto stesso dell'esistenza e sulle conseguenze che ne derivano. Gli esseri esistono: esistendo, amano certo di essere; giacchè « la nostra maniera di concepir le cose appena ci permette d'intendere come una cosa che è non ami di essere, parendo che il contrario di questo amore sarebbe come una contraddizione coll'esistenza ». Chi esiste non può, propriamente parlando, amare la morte, non può non odiarla il più ch'egli possa, per la stessa ragione per cui non può odiar sè stesso e amare il proprio male (2); giacchè la propria esistenza e il proprio *Io* son la stessa cosa. Amare l'esistenza e la vita è amar sè stesso; perciò l'amore di sè (amor proprio) si può considerare come una conseguenza dell'esistere. Ora, dall'amor proprio deriva l'amore del piacere, giacchè chi si ama è naturalmente tratto a desiderarsi il bene, che è tutt'uno col piacere, a volersi piuttosto in uno stato di godimento che in uno indifferente o

---

(1) *Zibaldone*, Vol. I, pag. 160-161.
(2) *Op. cit.*, Vol. VI, pag. 198-200.

penoso, a voler insomma il meglio dell'esistensa, che è l'esistenza piacevole, invece del peggio o del mediocre (1). Ecco perchè l'anima umana (e così quella di tutti gli esseri viventi) mira sempre al piacere, ossia alla felicità, che, chi ben la consideri, è tutt'uno col piacere (2). Dunque esistenza — amore dell'esistenza (e quindi amor proprio) — amore del piacere. Procediamo. La sete di felicità non ha limiti, perchè è ingenita o congenita con l'esistenza, è compagna inseparabile dell'esistenza come il pensiero: conseguito infatti un godimento, l'anima non cessa di desiderare il piacere, come non cessa mai di pensare. Il desiderio della felicità è dunque inesauribile; perciò non può estinguersi in questo o quel piacere, il quale non può essere infinito; tant'è vero che l'uomo, anche nel momento del maggior gaudio di sua vita, desidera non solo di più, ma infinitamente di più ch'egli non abbia, cioè maggior piacere in infinito o un piacere infinitamente maggiore, poichè egli desidera sempre una felicità infinita (3). Questa febbre termina solo con la vita; e non ha limiti nè per durata nè per estensione: non per durata, perchè non finisce se non con l'esistenza; non per estensione, perchè è sostanziale in noi, non come desiderio di uno o più piaceri, ma come desiderio *del* piacere; ora, una tale natura deve avere il carattere dell'infinità, poichè ogni piacere è circoscritto, ma non *il* piacere, la cui estensione è indeterminata. Quindi non può darsi nessun piacere che uguagli nè la sua durata, perchè nessun piacere è eterno, nè la sua estensione, perchè, volendo la natura delle cose che tutto esista limitatamente, abbia confini, sia circoscritto, nessun piacere è immenso. Dal che segue che qualunque diletto lascia l'animo insodisfatto. Se tu desideri un cavallo, ti pare di desiderarlo come cavallo e come un tal piacere, ma in fatto lo desideri come piacere astratto e illimitato. Quando giungi a possedere il cavallo, trovi un piacere necessariamente circoscritto, e senti un vuoto nell'anima, poichè quel desiderio che tu avevi non resta effettivamente pago. Se anche fosse possibile che restasse pago per estensione, non

---

(1) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 287-288.

(2) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 288; Vol. II, pag. 318; Vol. IV, pag. 82; Vol. VI, pag. 219.

(3) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 49.

potrebbe per durata, chè la natura delle cose vuol pure che nulla sia eterno; quindi, posto che quella causa materiale che t'ha dato un *tal* piacere una volta, ti resti sempre (per esempio tu hai desiderato la ricchezza, l'hai ottenuta, e per sempre), resterebbe materialmente, ma non più come causa di un tal piacere; chè tutto si logora, tutte le impressioni a poco a poco svaniscono, e l'assuefazione, come toglie il dolore, così spegne il piacere. S'aggiunga che, quand'anche un godimento provato una volta durasse tutta la vita, non perciò l'animo sarebbe pago, poichè il suo desiderio è anche infinito per estensione; quindi quel tal piacere, quando pure uguagliasse la durata di questo desiderio, non potendo uguagliarne l'estensione, lascerebbe sempre una brama o di piaceri sempre nuovi, come accade infatti, o di un piacere che riempiesse tutta l'anima. Ond'è facile concepire come il piacere sia sempre vanissimo.

Insomma: quando l'anima desidera qualcosa di piacevole, cerca la sodisfazione d'un suo desiderio infinito, cerca cioè *il* piacere e non *un tal* piacere; ora nel fatto, trovando un piacere particolare e determinato, ne segue che il suo desiderio non è pago; perciò il piacere non è vero piacere; è mancanza di sodisfazione, quindi dolore; poichè l'insodisfazione, l'assenza del piacere, il quale è la perfezione della vita, è non un semplice non godere, ma un patire; chè l'uomo e il vivente non può esser privo della perfezione di sua esistenza, e quindi della sua felicità, senza patire e senza infelicità (1).

*
* *

Conseguenza immediata di tale teoria è che, siccome il desiderio del piacere deriva dall'amor proprio, quanto più vivo è questo, tanto maggiore dev'essere l'infelicità del vivente. Ora, la forza e il sentimento dell'amor proprio è tanto maggiore, quanto maggiore è la vita o il sentimento in ciascun essere, specie la

---

(1) *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 303. Perciò le sensazioni non sono mai veramente piacevoli, ma o indifferenti o dolorose. Le indifferenti però sono come se non esistessero; restano dunque le dolorose (*Op. cit.*, Vol. IV, pag. 344). Quindi l'uomo è sempre in pena (*Op. cit.*, Vol. VI, pag. 256).

vita interna, ossia l'attività dell'anima (giacchè, come s'è visto, amor proprio e vita o esistenza son quasi una cosa). Dunque l'uomo, avendo per sua natura e organizzazione esteriore e interiore una vita psichica più intensa, deve avere maggiore amor proprio che qualsiasi altra specie di viventi. Quindi l'uomo per essenza propria è e nasce più infelice di tutti gli esseri (1). Tra i viventi le specie meno organizzate (i polipi, i zoofiti etc.), avendo un'esistenza più materiale e meno di vita propriamente detta, devono essere meno infelici. Le bestie in genere non devono condurre una vita tormentata, vuota, noiosa come quella umana (tant'è vero che non si uccidono mai volontariamente) (2). Tra gli uomini i giovani sono più infelici dei vecchi, perchè hanno sentimenti più violenti e una sete più ardente di felicità; ma, non trovando il piacere in oggetti terreni, provano maggior senso di privazione e di vuoto (3).

L'uomo dunque non può mai cogliere nella realtà il piacere. Esiste però in lui la facoltà dell'immaginazione, la quale può concepire oggetti che non sono e in un modo in cui gli enti reali non sono. Ora, data la tendenza innata dell'uomo al piacere, è naturale che la facoltà immaginativa si rivolga di preferenza a questo; e, in grazia della sua natura, essa può figurarsi diletti che non esistono, e fingerli infiniti in numero, in durata e in estensione. Così il piacere infinito, che non si può trovare nella realtà, si trova nella fantasia, dalla quale derivano la speranza, le illusioni etc. Perciò non è meraviglia: 1° che nell'uomo la speranza sia sempre maggiore del bene e migliore del piacere stesso, contenendo quell'indefinito che non si trova nella realtà (4); 2° che la felicità umana non possa consistere se non nell'immaginazione e nelle illusioni, e che quindi il piacere non è mai presente, ma

---

(1) *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 224-226.

(2) *Op. cit.*, Vol. VI, pag. 230-231, 299. Cfr. *Canto notturno di un pastore errante nell'Asia*, strofe 5ª; *Epistola al Pepoli; Dialogo di Plotino e di Porfirio; Bruto Minore; Elogio degli uccelli.*

(3) *Zibal.*, Vol. IV, pag. 405; Vol. VI, pag. 230-231. Vedi anche *Dialogo della Natura e di un' Anima* e *Dialogo di Malambruno e di Farfarello.*

(4) *Zibal.*, Vol. II, pag. 342.

sempre futuro: l'atto proprio del piacere non si dà (1). Ecco perchè il sabato (giorno d'attesa del piacere) è molto più dolce che la domenica (giorno di festa, piacere che nell'atto del godimento si rivela vuoto e amaro). In quello la mente riveste di colori vaghissimi l'oggetto del desiderio, va immaginando e contemplando seco a parte a parte il gaudio che ne attende o spera, e prova diletto nel considerare e rappresentarsi il modo in che ne godrà, e le sue qualità e condizioni e circostanze, anticipando, anzi assaporando effettivamente nella fantasia mille volte il piacere futuro (2). « Già tutta l'aria imbruna, — torna azzurro il sereno, e tornan l'ombre — giù da' colli e da' tetti — al biancheggiar della recente luna.... » *(Il sabato del villaggio)*. Ecco anche perchè la fanciullezza (tempo d'attesa del piacere) è molto più bella della giovinezza (piacere, festa della vita).

Altre conseguenze. Siccome il desiderio del piacere è infinito in estensione, l'uomo soffre nel veder subito i limiti del suo godimento; questi però l'individuo non molto profondo li scorge solo da presso, non da lontano. Quindi è chiaro: 1° perchè l'ignoto sia più bello del noto; 2° perchè l'anima preferisca in poesia e da per tutto il bello aereo, le idee infinite. L'anima in fatti predilige il piacere che non può abbracciare. La malinconia, il sentimentale moderno etc. son così dolci appunto perchè immergono l'animo in un abisso di pensieri indeterminati, dei quali non sa vedere il fondo nè i contorni. Simile è la causa dell'ebrezza che si prova nell'amore; in quel tempo l'anima si spazia nel vago e indefinito; il tipo del bello adorato esiste non nella realtà, ma nella fantasia, e le illusioni sole, non la ragione, ce lo possono rappresentare (3); 3° perchè l'anima nostra odii tutto quello che confini le sue sensazioni. Quindi, vedendo la bella natura, ama che l'occhio si spazii quant'è possibile. La ragione è sempre la

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 46-48. Cfr. *Epistolario*, Firenze, Le Monnier, 1892, Vol. I, pag. 455 e seg.; *Dialogo d'un venditore d'almanacchi e di un passeggere; Detti memorabili di F. Ottonieri*, Cap. II; *Dialogo di T. Tasso e del suo genio familiare; Il Parini*, Cap. X.

(2) *Zibald.*, Vol. V, pag. 427-428. Cfr. *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare.*

(3) Vedi *Alla sua donna* e *Aspasia*, spec. « Raggio divino al mio pensiero » etc. Cfr. il Cap. sullo Stendhal nel I Vol. di quest'opera.

stessa: il desiderio dell' infinito; in luogo della vista lavora l' immaginazione, e il fantastico sottentra al reale. L'anima s' immagina ciò che non vede, ciò che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe, se la sua vista si estendesse da per tutto, poichè il reale escluderebbe l' immaginario (1). « Sempre caro mi fu quest'ermo colle, — e questa siepe che da tanta parte — dell' ultimo orizzonte il guardo esclude. — Ma, sedendo e mirando, interminati — spazî di là da quella e sovrumani — silenzî e profondissima quiete — io nel pensier mi fingo; ove per poco — il cor non si spaura. E come il vento — odo stormir tra queste piante, io quello — infinito silenzio a questa voce — vo comparando: e mi sovvien l' eterno, — e le morte stagioni, e la presente — e vivà, e il suon di lei. Così tra questa — immensità s' annega il pensier mio; — e il naufragar m' è dolce in questo mare » *(L' Infinito)*.

Al contrario, basta che l'uomo abbia veduta la misura d'una cosa, ancorchè smisurata, basta che sia giunto a conoscerne le parti o a congetturarle secondo le regole della ragione; quella cosa immediatamente gli par piccolissima, gli diviene insufficiente, ed egli ne rimane scontentissimo. Quando il Petrarca poteva dire, a proposito degli antipodi, *che 'l dì nostro vola A gente che di là forse l'aspetta* (Canzone *Nella stagion,* str. 3), quel *forse* bastava per lasciar concepire quella gente e quei paesi come immensi e dilettosissimi all' immaginazione. Trovati che si sono, certo non sono impiccioliti; ma, appena gli antipodi si son visti sul mappamondo, è sparita ogni grandezza, ogni bellezza, ogni prestigio dell' idea che se n' aveva. Perciò la scoperta dell' America per opera di Cristoforo Colombo, anzichè accrescere la felicità del genere umano, l' ha diminuita. « Nostri sogni leggiadri ove son giti — dell' ignoto ricetto — d' ignoti abitatori, o del diurno — degli astri albergo, e del rimoto letto — della giovane Aurora, e del notturno — occulto sonno del maggior pianeta? — Ecco svaniro a un punto, — e figurato è il mondo in breve carta, — ecco tutto è simile, e, discoprendo, — solo il nulla s' accresce » *(Ad Angelo Mai)*.

---

(1) Cfr. *Zib.*, Vol. I, pag. 290-291; Vol. III, pag. 344-345 e 446-447.

Per la stessa ragione la matematica, la quale misura quando il piacer nostro non vuol misura, definisce e circoscrive quando il piacer nostro non vuol confini, analizza quando il piacer nostro non vuole analisi nè conoscenza intima ed esatta di ciò che è piacevole, dev' essere necessariamente l' opposto del piacere (1).

Anche la molteplicità e la vastità delle sensazioni dilettano moltissimo l' uomo. La molteplicità delle sensazioni confonde l'anima, le impedisce di vedere i confini di ciascuna, toglie l'esaurimento subitaneo del piacere, la fa errare da un godimento in un altro, senza poterne approfondire nessuno, le dà quindi un diletto che somiglia in certo modo a un piacere infinito. La vastità, quand'anche non sia molteplice, occupa nell'anima un più grande spazio, ed è più difficilmente esauribile (2). Di qui l'effetto straordinario che produce in noi la considerazione della vastità del passato. « Dolor mio nel sentire a tarda notte seguente al giorno di qualche festa il canto notturno de' villani passeggeri. Infinità del passato che mi veniva in mente, ripensando ai romani così caduti dopo tanto romore e ai tanti avvenimenti ora passati, ch' io paragonava dolorosamente con quella profonda quiete e silenzio della notte, a farmi avvedere del quale giovava il risalto di quella voce o canto villanesco » (3). « ....Or dov' è il suono — di que' popoli antichi? or dov' è il grido — dei nostri avi famosi, e il grande impero — di quella Roma, e l'armi, e il fragorio — che n' andò per la terra e l' oceano? — Tutto è pace e silenzio, e tutto posa — il mondo, e più di lor non si ragiona. — Nella mia prima età, quando s' aspetta — bramosamente il dì festivo, or poscia — ch'egli era spento, io doloroso in veglia — premea le piume; ed alla tarda notte — un canto che s'udia per li sentieri — lontanando vanire a poco a poco — già similmente mi stringeva il core » *(La sera del dì di festa).*

Oltre la vastità, il carattere stesso d' indeterminatezza, che si riscontra in tutto ciò ch'è passato, può farci apparire come bello e piacevole quel che in realtà, nell' atto del godimento, non era

---

(1) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 340-341.

(2) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 271-278. Cfr. Vol. II, pag. 111-113. Vedi anche *Dialogo di un fisico e di un metafisico.*

(3) *Zibal.*, Vol. I, pag. 157.

tale (1); cosicchè i piaceri umani somigliano agli odori, i quali sogliono lasciare maggior desiderio di sè che qualunque altra sensazione (2).

Di più, secondo la teoria detta, il desiderio del piacere, essendo sempre insodisfatto, diviene una pena e una specie di travaglio abituale dell'anima. Quindi un assopimento dei sensi è piacevole. I Turchi se lo procurano con l'oppio. L'anima ne gode perchè in quei momenti non è affannata dal desiderio, ma prova un riposo dalla brama tormentatrice e inappagabile pienamente, un intervallo come il sonno, nel quale, se ben forse non lascia di pensare, tuttavia non se n'avvede. Effetto simile all'oppio producono l'haschisch, il tabacco, l'alcool etc. Cosicchè il piacere non è che un abbandono e un oblio della vita, una specie di sonno e di morte; è piuttosto una privazione di sentimenti che un sentimento vero e proprio. Non c'è maggior piacere nè maggiore felicità nella vita che il non sentirla (3).

Inoltre: la vita continuamente occupata è la più felice, quand'anche le occupazioni e sensazioni non siano vive e varie (4). L'animo occupato è distratto da quel desiderio innato che non lo lascerebbe in pace, o lo rivolge ai piccoli fini della giornata (il terminare un lavoro, il provvedere ai proprî bisogni ordinarî etc. etc.); giacchè li considera allora come piaceri, essendo piacere tutto quello che l'anima desidera; e, conseguitone uno, passa

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 563. Vedi la poesia *Alla luna* e le *Ricordanze.*

(2) Cfr. *Detti memorabili di F. Ottonieri,* Cap. II. Da tale considerazione il Leopardi trae questo paradosso: che, siccome l'aspettativa e il ricordo del piacere sono più dolci del piacere stesso, i peggiori momenti della vita, eccetto il tempo del dolore e del timore, sono quelli del piacere (*Detti memorabili* etc., Cap. II).

(3) *Zibal.*, Vol. VI, pag. 239, 272 e 452. Cfr. *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare.*

(4) Si potrebbe credere di trovar qui una contradizione: giacchè prima s'è detto che un assopimento dei sensi, un oblio della vita *(inattività)* è piacere; poi si dice che la vita continuamente occupata *(attività)* è felice. Eppure contradizione non c'è. Infatti, come osserva il Leopardi, l'occupazione non è piacere per se (*Zib.*, Vol. VI, pag. 420), ma suscita diletto indirettamente, distraendoci dal desiderio tormentoso della felicità.

ad un altro; così che si distrae da desiderî maggiori, non ha quindi modo d'affliggersi della vanità e del vuoto dell'universo; e la speranza di quei piccoli fini e i piccoli disegni sulle occupazioni future o sulle speranze di un esito generale lontano e desiderato bastano a riempierlo e a trattenerlo nel tempo del suo riposo, il quale non è troppo lungo, perchè sottentri la noia; senza dire che il riposo dalla fatica è un piacere per sè stesso. L'occupazione si può così paragonare alla focaccia di Cerbero insaziabile: distrae l'animo, pur non potendone appagare mai il desiderio inestinguibile (1).

Ancora: il meraviglioso, lo straordinario è piacevole, quantunque per la sua qualità e natura particolare non appartenga alla classe del piacevole. La meraviglia rende l'anima attonita, l'occupa tutta e la rende incapace in quel momento di desiderare; s'aggiunga che la novità, inerente alla meraviglia, è sempre grata all'anima, la cui maggior pena è la stanchezza dei piaceri particolari. Anche l'immagine del dolore e di scene terribili è piacevole, come nei drammi, spettacoli e poemi d'ogni sorta. Purchè l'uomo non tema o non si dolga per sè, la forza della distrazione gli è sempre piacevole.

La verità di tutto quanto s'è detto è confermata dalla seguente osservazione: perchè l'uomo dovrebbe provar pena e affanno, quando non patisse male alcuno? Poniamo un uomo isolato, senza nessuna occupazione spirituale o corporea e senza nessuna cura o dolore positivo, o annoiato dall'uniformità d'un'impressione non penosa o spiacevole per sua natura, e ditemi per che motivo quest'uomo debba soffrire. Eppure vediamo che soffre, e si dispera, e preferirebbe qualunque travaglio a quello stato. Per quale ragione? Per un desiderio ingenito e inseparabile dall'esistenza, che in quel tempo non è sodisfatto, ingannato, mitigato, addormentato, e si rivela quindi come dolore o noia, ch'è lo stesso (2). La natura ha provveduto in tutt'i modi contro questo male, al-

---

(1) *Op. cit.*, Vol. VI, pag. 257, 420-421.

(2) La noia è il desiderio della felicità lasciato, per così dire, puro (*Op. cit.*, Vol. VI, pag. 127); e, siccome questo desiderio, se non mitigato, è, come s'è visto, tormento e dolore, anche la noia è tormento e dolore.

l'orrore e ripugnanza del quale nell'uomo si può paragonare quell'orrore del vuoto che gli antichi fisici supponevano nella natura per spiegare alcuni fenomeni: ha provveduto col dare all'individuo molti bisogni, e col porre il piacere nella sodisfazione del bisogno, come della fame e della sete, del freddo o del caldo etc., quindi col volerlo occupato, col cagionargli timore, pericoli (i quali affezionano maggiormente alla vita e dissipano la noia) (1), convulsioni degli elementi (si pensi a *La quiete dopo la tempesta*), dolori e mali, poichè è più grato il guarir dai mali che viver senza di essi (2).

***

Ora che abbiamo esaminata la natura del piacere, possiamo domandarci: l'uomo nel corso dei secoli è stato mai, e, in caso affermativo, potrebb'essere ancora felice?

Veramente il piacere è tale che, come s'è detto, non può esser colto dall'uomo. Ma la natura (3), volendo render questo felice, è ricorsa all'unico mezzo possibile per raggiungere tale scopo: gli ha cioè suscitato nella mente una molteplicità di vaghe illusioni, che lo ingannino dolcemente (4). Il mondo dunque per il Leopardi, come per il Rousseau (5), è « diretto alla felicità », e la natura ha creato l'uomo, al pari di tutti gli altri esseri, felice e perfetto (6). Noi infatti vediamo che, quanto più gli esseri son

---

(1) Cfr. *Dialogo di Cristoforo Colombo e di Pietro Gutierrez* e l'ultima strofe della poesia *A un vincitore del pallone.*

(2) *Zibal.*, Vol. I, pag. 278-283; Vol. IV, pag. 328; *Dialogo di Federigo Ruysh e delle sue Mummie* (« ben sai che la cessazione di qualunque dolore o disagio è piacere per sè medesimo »). Cfr. per tutta questa parte la *Storia del genere umano.*

(3) Con la Natura il Leopardi identifica Dio (*Zibal.*, Vol. I, pag. 441; Vol. III, pag. 280; Vol. VI, pag. 178 Cfr. *Inno ad Arimane*).

(4) ..... « A noi di lieti - inganni e di felici ombre soccorse - natura stessa » *(A un vincitore del pallone).*

(5) Il Rousseau è citato e ricordato spessissimo nello *Zibaldone,* talora con le espressioni stesse delle sue opere.

(6) *Zibal.*, Vol. I, pag. 220, 293, 436; Vol. II, pag. 23; *Inno ai patriarchi,* spec. « Fu certo fu » etc., e *Bruto Minore,* strofe 4ª. Vedi anche

vicini alla madre natura, tanto più son contenti e beati: per es. i Patriarchi, gli antichi Greci (specie i poeti: Omero per es.), i fanciulli (1) e i giovanetti, dotati d'un' immaginazione più fresca e vivace e perciò d'una fioritura variopinta d'illusioni. Ma l'immaginazione non può regnare senza l'ignoranza, almeno senza una certa ignoranza, come quella degli antichi; giacchè la conoscenza del vero, cioè dei limiti e delle definizioni degli enti, circoscrive l'immaginazione. Dunque la scienza, la filosofia (ch'è nata dalla società, la quale appunto con la conversazione scambievole civilizza e istruisce l'uomo, lo assuefà a riflettere su sè stesso, a comparare, a ragionare) (2) fa strage delle illusioni, e rende l'individuo infelice. Perciò esiste un conflitto acerbo fra natura e ragione, un'inimicizia implacabile, che tormenta il cuore dei poveri mortali.

La vita si nutre d'illusioni, ha bisogno di queste per poter propagarsi, espandersi, traboccare; non tende quindi alla ricerca della verità nuda e cruda; la verità assoluta è indifferente per l'uomo (3). « Conviene che il filosofo si ponga bene in mente che la vita per se stessa non importa nulla, ma il passarla bene e felicemente o, se non altro, anzi sopratutto, il non passarla male e infelicemente. E perciò non riponga l'utilità in quelle cose che semplicemente aiutano, conservano ecc. la vita, considerata quasi fosse un bene per se stessa, ma in quelle che la rendono un bene, cioè felice da vero. Ma felice da vero non la rende altro che il falso, ed ogni felicità fondata sul vero è falsissima, o, vogliamo dire, ogni felicità si trova falsa e vana, quando l'oggetto suo giunge ad esser conosciuto nella sua realtà e verità » (4). Pare quindi un assurdo, eppure è esattamente vero, che, essendo tutto il reale un nulla, non v'è altro di reale nè altro di sostanza al mondo che le illusioni (5). « Il più solido piacere di questa vita », insiste il Leopardi, « è il piacer vano delle illusioni. Io considero le illusioni come cosa in certo modo reale, stante ch'elle sono

---

Zibaldone, Vol. II, pag. 389-390, dove asserisce che l'infelicità dell'uomo è accidentale e indipendente dal sistema della natura.

(1) Cfr. *Pensieri*, CII. (2) *Zib.*, Vol. IV pag. 376.

(3) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 436. (4) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 410.

(5) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 210.

ingredienti essenziali del sistema della natura umana, e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni di un solo, ma proprî veramente dell'uomo e voluti dalla natura e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ecc. Onde son necessarie ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose » (1). Tolte le illusioni, l'uomo diviene snaturato e barbaro (2).

La mitologia era fonte ricchissima d'illusioni, che allietavano la vita. « Che bel tempo era quello nel quale ogni cosa era viva secondo l'immaginazione umana e viva umanamente, cioè abitata o formata di esseri uguali a noi! quando nei boschi desertissimi si giudicava per certo che abitassero le belle Amadriadi e i fauni e i silvani e Pane ecc.; ed entrandoci e vedendoci tutto solitudine, pur credevi tutto abitato! e così de' fonti abitati dalle Naiadi ecc. E stringendoti un albero al seno te lo sentivi quasi palpitare fra le mani, credendolo un uomo o donna, come Ciparisso ecc.! E così de' fiori, come appunto i fanciulli » (3). « Vissero i fiori e l'erbe, — vissero i boschi un dì » etc. *(Alla primavera o delle favole antiche)*.

Ora invece è venuta a mancare anche questa consolazione dell'esistenza (*Alla primavera,* versi 81-91).

La desolazione che rimane nell'anima dopo il disparire delle illusioni è paragonata dal Leopardi all'oscurità e mestizia che segue al tramonto della luna. « Quale in notte solinga — sovra campagne inargentate ed acque » etc. *(Il tramonto della luna)* (4).

Anche la virtù, la gloria, la patria, la libertà, la giustizia, la

(1) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 157. Cfr. *Epistolario,* Vol. I, pag. 278 e seg. Questo ci spiega perchè mai una goccia d'illusione e di speranza resti sempre nel fondo del cuore umano, anche nella disperazione più acerba. (*Zibal.,* Vol. I, pag. 246 e 315-318, Vol. III, pag. 288-296. Cfr. la poesia *Risorgimento*). Tanto la natura è più forte della ragione!

(2) *Zibal.,* Vol. I, pag. 107. Il Leopardi stabilisce una distinzione netta fra barbaro e selvaggio. La barbarie suppone già un principio di civiltà incoata, imperfetta. Lo stato selvaggio puro non è punto barbaro; il barbaro è già guasto *(Op. cit.,* Vol. I, pag. 229; Vol. VII, pag. 115).

(3) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 175.

(4) Vedi anche *Ricordanze,* spec. « O speranze, speranze: ameni inganni » etc.

magnanimità etc., insomma tutto il bello e il buono di questo mondo si riduce a puri fantasmi, a enti immaginarî: gli antichi erano grandi e compivano azioni eroiche sol perchè, nella loro verde fantasia, credevano a questi fantasmi. Esempio: l' impresa d' Alessandro: tutta illusione (1). Invece la scienza, venendo a scoprire le verità che la natura aveva nascoste sotto un profondissimo arcano, e rivelando la vanità delle illusioni, conduce l' uomo a una scelleraggine ragionata, in quanto che lo spinge a credere che, siccome la virtù e l' eroismo sono inganni della natura, la via migliore da seguire in questo mondo è non già il mettere a repentaglio la vita e le sostanze proprie per chimere, ma l' essere un perfetto egoista, e il far sempre quel che torna a maggior comodo e piacere (2).

Di più la filosofia rende l'uomo vile, inattivo, infingardo, freddo, spegnendo nel suo animo l' entusiasmo, condizione essenziale per le grandi imprese; cosicchè un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo (3). La natura è grande, la ragione è piccola (4). Perciò i popoli non ancora civili hanno sempre trionfato dei popoli colti: i Persiani degli Assiri; i Greci dei Persiani già corrotti; i Romani dei Greci giunti al colmo della civiltà; i settentrionali dei Romani (5): e la causa della rovina di Roma vincitrice del mondo fu appunto la filosofia greca (6).

L' unico rimedio a questi mali prodotti dal sapere sarebbe il ritorno alla natura, alla vita spontanea e istintiva, simile a quella degli animali (7), che solo può rendere l' uomo sereno e felice.

---

(1) *Zibaldone,* Vol. I, pag. 93.

(2) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 235; Vol. V, pag. 385-389. Cfr. *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di Teofrasto vicini a morte.*

(3) *Zib.,* Vol. I, pag. 226; Vol. II, pag. 39.

(4) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 132; Vol. V, pag. 91-92. Vedi anche *Dialogo di Timandro e di Eleandro.*

(5) *Zib.,* Vol. II, pag. 229.

(6) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 365-366.

(7) « Io credo che nell' ordine naturale l' uomo possa anche in questo mondo esser felice, vivendo naturalmente e come le bestie » (*Op. cit.,* Vol. I, pag. 164-165). Si badi però che per il Leopardi il ritorno allo stato di natura oramai non è più possibile; l' uomo ha assaggiato il frutto dell' albero della scienza del bene e del male, e non può risol-

È quindi assurda la così detta « teoria della perfettibilità » del Condorcet, la quale vorrebbe sviluppare enormemente la ragione nell'uomo, credendo così di renderlo sempre migliore e più contento. Errore! La dottrina della perfettibilità brulica di contradizioni.

Già è dubbio se la cultura sia andata effettivamente crescendo, chè il numero dei veri dotti sempre diminuisce. Nè si dica che i dotti son pochi perchè le cognizioni sono non più accumulate in alcuni individui, ma divise fra molti; e che la copia di questi compensa la rarità di quelli. Le cognizioni non sono come le ricchezze, che si dividono e si adunano, e sempre danno la stessa somma. Dove tutti sanno poco, e' si sa poco. L'istruzione superficiale può essere non propriamente divisa fra molti, *ma comune a molti non dotti* (1).

Ma poi, se l'uomo fosse veramente nato a vivere secondo ragione, sarebbe dalla natura destinato a vivere infelicemente, cioè in modo tendente a distruggere la vita stessa; poichè colui che, persuaso della nullità delle cose, è infelice, odia la vita e finisce con l'ammazzarsi (2). Infatti ogni giorno nelle città s'hanno a lamentare suicidî. Anche la guerra è una conseguenza della vita sociale. Ora, è possibile che la natura, la quale vuole la vita e il benessere delle creature sue, abbia decretato che gli uomini periscano per le loro medesime mani o si uccidano fra loro? Non è questa una contradizione? (3).

Inoltre: la natura ha voluto che noi fossimo ben sani e robusti di corpo; tutto potrà mettersi in dubbio, tranne che la natura abbia sempre mirato al benessere materiale delle sue creature, il quale quindi è perfezione non già accidentale, ma essenziale e propria dell'uomo e ordinata dalla natura. Ma la civiltà e lo svi-

---

levarsi più, giacchè ciò che s'è conosciuto non si dimentica. Perciò il migliore stato per l'uomo ora sarebbe quello di una civiltà media, in cui un certo equilibrio fra la ragione e la natura e un'ignoranza media mantengono quanto è possibile delle credenze e illusioni naturali, escludendo gli eccessi della ragione (*Op. cit.*, Vol. 447-458; Vol. VII, pag. 116).

(1) *Dialogo di Tristano e di un amico.* Diversa opinione esprime il Leopardi in *Il Parini, ovvero della Gloria,* Cap. VIII.

(2) *Zibaldone,* Vol. I, pag. 164-165.

(3) *Op. cit.*, Vol. VI, pag. 173 e seg.

luppo della ragione nuoce al corpo; infatti la vita sociale ha introdotto nel genere umano mille speciali malattie che prima non esistevano, e lo ha, così, infiacchito, tanto che gli antichi valevano, per la forza del corpo, ciascuno per quattro di noi. Dunque non può esser perfezione dell' uomo, giacchè contrasta con l' essenza propria e naturale di lui, e ripugna a una qualità non accidentale, ma ordinata dalla natura (1).

Ancora: tutti i così detti beni della vita sociale, le invenzioni e scoperte scientifiche (l' uso del linguaggio articolato, l' invenzione della scrittura, della stampa, l' estrazione e lavorazione dei metalli, l' uso della moneta, di oggetti di lusso, come le gemme etc., la scoperta del fuoco, la cottura delle carni e dell' erbe, l' invenzione del cannocchiale, l' areonautica, l' invenzione della polvere pirica, la fabbrica dei mattoni, dei vestiti, la nautica e quindi il commercio dei popoli, la cultura del frumento e delle viti, la fabbrica del pane e del vino etc.) o son costate lunghi studî, ricerche, fatiche, viaggi, o son dovute al caso. Ora, se tutto ciò era necessario o conveniente alla perfezione e felicità dell'uomo, come mai la natura, maestra tanto accurata e finita in tutto, glielo ha nascosto e l'ha affidato al caso? E dire che l'uomo si chiama una specie privilegiata e la prima nell' ordine di tutti gli esseri! Bel privilegio davvero ch'è quello di veder tutti gli altri viventi conseguire immediatamente, per istinto, la loro relativa perfezione e felicità senza stenti nè sbagli, ed egli intanto, per raggiungere la propria, stentare, soffrire, prendere mille strade, sbagliare mille volte e tornare indietro, e finalmente dover aspettare lunghissimo ordine di secoli per conseguire in parte il detto fine. È credibile che la natura, nel formar l'uomo, l'abbia collocato tanto lontano dalla perfezione da lei voluta e destinatagli? È credibile che essa abbia posta la perfezione e *felicità* degli uomini al prezzo dell'*infelicità* di tante generazioni, ossia di tutte quelle vissute prima che questa perfezione si potesse conseguire? (2).

---

(1) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 256-259; Vol. V, pag. 228-230. Cfr. *Dialogo di Tristano e di un amico.* Da tutto questo si vede che secondo il Leopardi (contro quanto crede il Delfico) non si può parlare di perfettibilità organica o fisica. Per lui la struttura del corpo è così meravigliosa, che non solo non è possibile perfezionarla, ma neppure immaginarla più perfetta. Vedi *Zib.*, Vol. I, pag. 425-426; Vol. II, pag. 209-210.

(2) Vedi spec. *Op. cit.*, Vol. II, pag. 211-214 e 459; Vol. IV, pag. 213, 214;

Infine lo sviluppo della ragione promuove e accresce, se mai, la cultura degl'individui e dei popoli, ma non la loro coscienza e dignità morale, che pur costituisce il vero merito dell'uomo. « Valor vero e virtù, modestia e fede — e di giustizia amor, sempre in qualunque — pubblico stato, alieni in tutto e lungi — da' comuni negozî, ovvero in tutto — sfortunati saranno, afflitti e vinti; — perchè diè lor natura in ogni tempo — starsene in fondo. Ardir protervo e frode, — con mediocrità, regneran sempre, — a gallegiar sortiti. Imperio e forze, — quanto più vogli o comulate o sparse, — abuserà chiunque avralle, e sotto — qualunque nome. Questa legge in pria — scrisser natura e il fato in adamante; — e co' fulmini suoi Volta, nè Davy — lei non cancellerà, non Anglia tutta, — con le macchine sue, nè con un Gange — di politici scritti il secol novo » *(Palinodia)* (1). La scienza insomma potrà produrre « l'età delle macchine », inalzare grandiose opere materiali, ma non costruire il vero amico, l'uomo virtuoso e magnanimo, la donna fedele etc. (2).

Tutti questi argomenti provano dunque che la dottrina della perfettibilità è falsa. La natura può esser corrotta, non corretta (3); ogni allontanamento da essa è non perfezione, ma corruzione (4). L'uomo è non perfettibile, ma corruttibile (5).

Ma perchè l'uomo s'è allontanato dalla natura? Perchè è il più assuefabile degli animali (6). Egli è come una pasta molle, suscettiva d'ogni possibile figura o impronta (7). Con l'esercizio e l'assuefazione riesce ad avere tante facoltà, che in natura non esistevano. Tutte le facoltà umane sono ottenute così: anche la

---

Vol. V pag. 62-64. Vedi anche Vol. II, pag. 282, 459, 467; Vol. III pag. 340-341; Cfr. *La scommessa di Prometeo.*

(1) Cfr. *Inno ad Arimane.*

(2) Vedi *Proposta di premi fatta dall' Accademia dei Sillografi.* Tutta questa critica della scienza non solo ricorda gli scritti dei Rousseau, ma li supera per solidità e ricchezza d'argomenti.

(3) *Zib.*, Vol. I, pag. 372.

(4) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 322-323.

(5) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 308 Cfr. per tutta questa parte la *Storia del genere umano.*

(6) *Zibal.*, Vol. III, pag. 170.

(7) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 168.

ragione (1). Non esiste in natura il genio, ossia una persona le cui facoltà intellettuali siano per sè stesse strabocchevolmente maggiori delle altrui. Il genio, come ha ben mostrato l'Helvétius, è figlio delle circostanze e dell'assuefazione (2). Chi vuol vedere come nell'uomo tutto sia esercizio, osservi che le facoltà di cui egli è capace sono maggiori assai nell'uomo maturo e civile che nel fanciullo, se pur questo non ne manca affatto, e crescono insieme con lui (3). In natura non esistono che disposizioni, ma le disposizioni non sono facoltà. Come la mano non ha da natura nessuna facoltà, anzi da principio è inetta alle operazioni più facili e giornaliere, così gli organi intellettuali non hanno nessuna facoltà, ma solo la disposizione o possibilità di conseguirne (4). Quindi tutto ciò che nell'uomo si chiama cultura, non esiste punto in natura: è una crosta artificiale (5), tolta la quale restano solo i sentimenti e istinti spontanei, che, se fossero puri, renderebbero l'uomo felice (6). Dunque l'uomo non è imperfetto nè in natura

---

(1) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 472; Vol. III, pag. 229, 306-308. « Il talento non è altro che facoltà d'imparare, cioè di attendere e di assuefarsi. Per imparare intendo anche la facoltà d'inventare, di pensare, di sentire, di giudicare ecc. » (*Op. cit.*, Vol. III, pag. 295). È evidente che queste parole ricordano moltissimo il Condillac. Cfr. *Op. cit.*, Vol. V, pag. 304 e seguenti.

(2) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 286. Bisogna però notare che nel Vol. III dello *Zibaldone* (pag. 386-387; cfr. pag. 295-296) il Leopardi parla d'una differenza innata dei talenti umani, consistente in una diversità di disposizioni (non di facoltà). Parrebbe quindi ch'egli volesse opporsi all'Helvétius; e così è parso al Cantella. Ma il Leopardi non dà importanza alle disposizioni; afferma infatti che « il talento è l'opera in tutto delle circostanze » (Vol. III, pag. 386); tanto che « il gran poeta può essere anche gran matematico, e viceversa. Se non lo è, se il suo spirito si determinò ad un solo genere (che non sempre accade), ciò è puro effetto delle circostanze » (Vol. III, pag. 343).

(3) *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 24. Cfr. Vol. III, pag. 36-37, 138, 202, 213, 228, 333-334, 353-355, 390-391; Vol. V, pag. 352.

(4) *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 319.

(5) « Non è dubbio che la civiltà, i progressi dello spirito umano ecc. hanno accresciuto mirabilmente e in numero e in grandezza e in estensione le facoltà umane » (*Op. cit.*, Vol. VI, pag. 345).

(6) Bisogna anzi stare attenti e non confondere il naturale con ciò

nè per natura; anzi in natura e per natura egli è il più perfetto degli esseri, ma è anche più di tutti disposto a divenire imperfetto; giacchè la suprema conformità sua, che lo rende il più mutabile e quindi il più corruttibile di tutti gli esseri terrestri, lo rende anche per conseguenza il più infelicitabile, benchè non per sè stesso e naturalmente infelice: lo rende cioè il più disposto a potersi allontanare dal suo stato naturale e quindi dalla sua perfezione e felicità (1).

*
* *

Il Leopardi trova una conferma delle sue idee nella Bibbia e nella mitologia greca. Si legge infatti nella *Genesi* (II, 17) che il solo comando che Dio diede all' uomo dopo averlo posto *in paradiso voluptatis* fu: *De liguo autem scientiae boni et mali ne comedas, in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.* Or non è questo un interdir chiaramente all'uomo il sapere? un voler porre un ostacolo agl' incrementi della ragione, come quella che Dio conosceva esser per sua natura e dover esser la distruttrice della felicità e perfezione vera della sua creatura? L' uomo già sapeva per natura, per istinto, cioè per opera immediata e primitiva di Dio, tutto quel che gli conveniva sapere. La colpa fu volerlo sapere per opera sua, cioè non più per natura, ma per ragione, voler per conseguenza sapere più di quello che gli conveniva, entrare con le proprie facoltà nei campi dello scibile, e scoprir quindi ciò che alle leggi di sua natura era vietato. Dunque la rovina dell' uomo consistè non nel decadimento, ma nell' incremento della ragione (2).

Si consideri inoltre che il primo fondatore della città, vale a dire della vita sociale, secondo la scrittura (*Genesi,* C. IV, v. 16) fu il primo riprovato: Caino; il quale, dopo la colpa, la dispera-

---

che deriva dall'esercizio e dall'abitudine; gran parte di ciò che si chiama talento naturale non è che assuefazione, esercizio ed opera di circostanze non naturali, nè necessarie, ma accidentali (*Op. cit.,* Vol. V, pag. 240). Onde la difficoltà di rintracciare e seguire la natura vera (*Op. cit.,* Vol. I, pag. 148-150).

(1) *Op. cit.,* Vol. V, pag. 66.

(2) *Op. cit.,* Vol. I, pag. 441 e seg. Vedi anche Vol. I, pag. 466-468.

zione e la riprovazione, « primo i civili tetti, albergo e regno — alle macere cure, innalza » *(Inno ai patriarchi)*. Dunque la società, corruttrice della natura umana e sorgente della maggior parte dei nostri vizî, è stata figlia della colpa. E come il primo riprovato fu il primo fondatore della società, così il primo che definitivamente la combattè e maledisse fu il redentore della colpa: Gesù (1). Poichè Gesù per primo personificò e definì col nome di *mondo* l'idea del perpetuo nemico della virtù, dell'innocenza, dell'eroismo, della sensibilità vera, della natura: in altri termini la società; essendo pur troppo vero che, come l'individuo per natura è buono e felice, così l'individuo in società è malvagio e infelice (2).

Anche nella mitologia greca si trovano idee simili, com'è provato dalla leggenda dell'età dell'oro e dalla favola di Psiche, cioè dell'anima che era felicissima senza conoscere, e la cui infelicità provenne dal voler conoscere (3).

Tutto questo ci prova che l'antica sapienza riteneva che l'uomo non è nato per il sapere, e che la conoscenza, la ragione è nemica della natura e della felicità (4).

*
* *

OSSERVAZIONI — Questa teoria del piacere è senza dubbio importante, sia per la luce che getta su tutti gli scritti del Leopardi, sia per la sua originalità, che ben la distingue da quella del Verri e dai pochi cenni sulla natura negativa del piacere che si trovano nelle opere di alcuni filosofi (5), sia anche per la generalità e semplicità dei principî su cui si fonda e quindi per le molteplici applicazioni sue. Essa si può stringere in queste parole: il piacere è non qualcosa di positivo e reale, ma un'illusione; la quale, se creduta dalla mente ingenua, rende l'uomo sereno e

---

(1) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 296.

(2) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 223; Vol. II, pag. 91, 332. Vedi anche *Pensieri*, LXXXIV. Cfr. *Pensieri*, I.

(3) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 105-106, e Vol. IV, pag. 129-130.

(4) *Op. cit.*, Vol. II, 106; Vol. V, pag. 89-91.

(5) Vedi pag. 124 di questo volume.

felice, ma, col progresso del sapere, si dissipa come nebbia dorata ai soffi del vento gelido.

Le obiezioni contro questa dolorosa dottrina si affollano nella mente (1). Non pare innanzi tutto giusto che il desiderio della felicità, essendo inesauribile e ininterrotto, non possa esser sodisfatto che da un piacere infinito. Tutte le funzioni psichiche e organiche son continue, e cessano solo con la vita (anche nel riposo s' esplica un' attività che reintegra le forze perdute); vivere è agire; quindi il pensiero, la sensibilità, il movimento, la digestione, la respirazione etc., dopo compiuto un loro atto, passano a effettuarne un altro, e così di seguito. Ma l' atto particolare, raggiungendo il fine, suscita sodisfazione, non lascia vuoto e amarezza. Dire che un piacere particolare non appaga l'animo è come dire che intendere una verità particolare (risolvere per es. un dato problema) non susciti diletto perchè poi si torna a pensare ancora; ovvero che, siccome il movimento è connaturato con la vita e non può finire se non con questa, un movimento particolare non possa produrre sodisfazione; oppure che il digerir bene un dato pasto non produca godimento perchè poi bisogna tornare sempre a digerir cibi.

Inoltre, affermare che il piacere non è veramente piacere è, in psicologia, contradizione. Poichè i fatti interni sono percepiti immediatamente, senza un organo o un mezzo che li possa alterare; non son quindi suscettibili d'errore, non possono essere *illusioni.* Perciò per chi prova piacere il godimento ch'egli sente è un *fatto* indubitabile; e, se qualcuno gli dicesse: — Ma tu, mentre credi di provar piacere, t' inganni, poichè in fondo, come dimostra la metafisica, provi insodisfazione e dolore, — egli darebbe in una risata; chè sa di sentir piacere, e il sentimento non si può mettere in dubbio. La metafisica qui non c' entra.

Strano è poi tutto quanto il Leopardi dice sull' uomo. Ognuno sa che l' uomo è *per natura* un animale ragionevole: ossia ch' egli differisce dagli altri animali perchè la *natura* l' ha creato ragionevole (si definisce in fatti *animale ragionevole*); se quindi la ra-

---

(1) Potrà sembrare ardire questo mio voler criticare Giacomo Leopardi. Ma le osservazioni mie varranno, più che ad altro, a chiarire lo sviluppo del pensiero del grande scrittore. Spero quindi di esser scusato.

gione, che è la sua nota caratteristica, lo conducesse a eccessi e spasimi dolorosi, bisognerebbe pur dire che questi son *naturali*. Se invece si toglie all'uomo la sua nota differenziale, la razionalità, si ricade nella sfera delle bestie (il Leopardi stesso lo dice); ma questo, piuttosto che un ritorno alla natura, mi pare un allontamento da essa, giacchè, ripeto, l'uomo in natura è non un animale puro e semplice (un bruto), ma un animale *ragionevole*. La *natura* dell'uomo consiste quindi nel seguire e sviluppare la ragione; togliergli questa è *snaturarlo*. Quando si argomenta come il Leopardi (e il Rousseau) si equivoca sul concetto di natura: si considera cioè questa come *natura esteriore*, come *tutto ciò che è fuori dell'uomo* e quindi privo di ragione, quasi che l'uomo stesso non facesse parte della natura! Del resto il Leopardi (come anche il Rousseau), non potendo negare l'evidenza dei fatti, ha dovuto ammettere nell'uomo una certa forma di ragione: egli scrive: « La ragione è nemica della natura, non già quella ragione primitiva di cui si serve l'uomo nello stato naturale e di cui partecipano gli altri animali, parimente liberi e per ciò necessariamente capaci di conoscere.... Questa l'ha posta nell'uomo la stessa natura, e nella natura non si trovano contraddizioni. Nemico della natura è quell'uso della ragione che non è naturale, quell'uso eccessivo ch'è proprio solamente dell'uomo, e dell'uomo corrotto.... » (1). Ma via! Gli animali hanno la ragione? Ad ogni modo, che ragione sarebbe questa, che non si sviluppasse in guisa da divenir tale quale l'abbiamo noi? Una ragione che non s'elevasse a possedere i principi logici, a formare i concetti e la scienza? Sarebbe una *ragione.... non ragione:* in altri termini, un concetto contradittorio (2).

Strano è pure che la natura susciti illusioni in un essere ragionevole, cioè in un essere dotato d'una facoltà distruttrice delle illusioni! Non è questo un mettere la paglia accanto al fuoco? Se del resto fosse vero che la natura cerchi di render felice l'uomo

---

(1) *Zibaldone*. Vol. I, pag. 427-428. Cfr. Vol. III, pag. 388-389.

(2) Addirittura falso è poi che la ragione in quanto facoltà psichica *si formi*. I principi della ragione sono posseduti, sia pure non esplicitamente, anche dal fanciullo o dal selvaggio, il quale si accorge subito che uno si contradice, che per es. nega quanto prima aveva affermato.

con le illusioni, o perchè essa non dovrebbe anche far sì che la ragione in lui non si sviluppasse tanto da distruggere queste illusioni benefiche? (1) Se invece la ragione le distrugge, la colpa è senza dubbio della natura. Poichè in fondo tutto dipende dalla natura (che il Leopardi, si badi, identifica con Dio, abbozzando una specie di panteismo nebuloso). Il poeta stesso infatti finisce col muovere alla natura il rimprovero che essa inganni gli uomini con vaghe immagini e fole dorate, e poi, quasi considerandoli oggetti di trastullo, li disilluda scoprendo ai loro occhi la realtà nuda e cruda; cosicchè a poco a poco egli, probabilmente senza darsi ragione del come e del perchè, viene a mutar parere sulla natura: prima la chiama saggia (2), santa (3), vaga (4), benefattrice universale (5), incapace di contradirsi (6); siccome poi però l'esperienza gli mostra che pur troppo gli uomini soffrono, e tutto in fondo dipende dalla natura, finisce col considerar questa come responsabile delle sciagure dei poveri mortali. Il primo mutamento nella sua concezione della natura si nota nella poesia *A Silvia,* una delle più belle che siano state scritte da che mondo è mondo. Silvia è una fanciulla nei cui occhi ridenti e fuggitivi splendeva la bellezza, e con la quale il poeta ha trascorso in dolce compagnia gli anni primi della giovinezza, il « maggio odoroso » della vita, quando le illusioni più fresche e più rosee sbocciano nell'anima del povero mortale. Ella, contenta del vago avvenire che aveva in mente, spandeva la sua gioia nel canto, di cui sonavano le quiete stanze e le vie dintorno; e il poeta, lasciando gli studî leggiadri e le sudate carte, dai veroni della casa paterna porgeva gli orecchi al suono della voce di lei. « Mirava il ciel

---

(1) Vedi il *Dialogo della natura e di un' anima,* dove tale obiezione è abbozzata, ma non riceve risposta.

(2) *Inno ai patriarchi,* verso 112.

(3) *Alla primavera,* verso 20.

(4) *Alla primavera,* verso 90.

(5) *Epistolario,* Vol. I, pag. 152 (lettera al Giordani del dicembre 1818).

(6) *Zibaldone,* Vol. IV, pag. 178 (« E pure è certo che più facilmente potremo annoverare le arene del mare di quello che trovare una sola contraddizione in qualunque di quelle cose che la natura ha veramente e manifestamente resa necessaria o destinata all' uso sì dell' uomo, come di qualunque animale, vegetabile ecc. »). Cfr. Vol. I, pag. 428.

sereno, — le vie dorate e gli orti, — e quinci il mar da lungi, e quindi il monte.... ».

A questa visione così luminosa della vita, con l'andar degli anni, è sottentrato il dolore più acerbo. La povera fanciulla, « da chiuso morbo combattuta e vinta », è morta; e nel cuore del poeta è morta ogni speranza e illusione. Tutto quel mondo d'incanti e di sprazzi d'oro è dileguato « all'apparir del vero », della realtà nuda e cruda, e, sotto il velo variopinto e fiorito che copriva il creato, è apparsa la fredda morte e una tomba ignuda. Allora il poeta, mirando il contrasto stridente fra i due periodi della sua esistenza, dà in un'esclamazione disperata: « O natura, natura — perchè non rendi poi — quel che prometti allor? perchè di tanto — inganni i figli tuoi? ». È qui evidente che la *natura stessa* è considerata e autrice e distruttrice delle illusioni. La natura stessa ha promesso alle sue creature un cammino fiorito e odoroso, e poi non solo non mantiene la parola, ma scopre crudelmente alla loro ragione la rude realtà e gli scheletri delle cose, che si nascondevano sotto le false apparenze. Dunque la natura è non più buona, saggia, vaga, santa, ma cattiva, maligna, crudele. Io m'ero ingannato, confessa francamente il poeta; e tutto è finito. « Or poserai per sempre — stanco mio cuor. Perì l'inganno estremo, — ch'eterno io mi credei. Perì.... » *(A se stesso).*

Il cerchio degl'incanti adesso è rotto; e la natura si rivela in tutta la sua brutalità e malvagità. Essa non vuole in alcun modo la felicità degli esseri sensibili, anzi vi è contraria (1), e rimane indifferente ai loro strazî. Perciò contro di essa (non più contro la ragione dell'uomo) impreca il Leopardi: « dà la colpa a quella — che veramente è rea, che de' mortali — è madre in parto ed in voler matrigna » *(Ginestra);* la chiama « crudele » (2), « empia madre » (3), « persecutrice e nemica mortale di tutti gl'individui d'ogni genere e specie ch'ella dà in luce » (4), carnefice della propria famiglia, dei figliuoli suoi, e, per dir così, del sangue e delle viscere sue (5). Essa ora gli si rivela brulicante di contra-

---

(1) *Zibaldone,* Vol. VII, pag. 57; Cfr. *Inno ad Arimane.*
(2) *Palinodia,* verso 170. (3) *Palinodia,* verso 181.
(4) *Zibaldone,* Vol. VII, pag. 419.
(5) *Dialogo della Natura e di un Irlandese.* Cfr. *Paralipomeni della Batracomiomachia,* Canto IV, spec. strofe 12ª.

dizioni (1): ci dà per es. il bisogno di felicità senza la possibilità di sodisfarlo (2); partorisce e nutre le sue creature per ucciderle (3), dà ad alcuni animali l'istinto, le arti, le armi per assalir altri, e a questi le armi per difendersi, l'istinto di preveder l'attacco, di fuggire, di usar mille astuzie per salvarsi; dà agli uni la tendenza a distruggere, agli altri la tendenza a conservarsi; dà ad alcuni animali l'istinto e il bisogno di pascersi di certe piante, frutta etc., ed arma le piante di spine per allontanare gli animali, le frutta di gusci, di bucce, d'inviluppi d'ogni genere. Essa medesima è l'autrice unica delle difese e delle offese, del male e del rimedio. Che groviglio di contradizioni! (4). Dov'è più la natura saggia, desiderosa della felicità dei viventi, incapace di contradirsi? Il Leopardi attribuisce ora alla natura caratteri del tutto opposti a quelli di prima (5); e tale cambiamento d'idee è la più evidente

---

(1) *Zibaldone,* Vol. VII, pag. 18-20, 51-56; *Dialogo della Natura e di un Irlandese.*

(2) *Zibaldone,* Vol. VII, pag. 454.

(3) *Sopra un bassorilievo antico sepolcrale,* verso 47; Cfr. *Palinodia* « Quale un fanciullo, con assidua cura etc. », e *Zibaldone,* Vol. VII, pag. 355.

(4) *Zibaldone,* Vol. VII, pag. 135-136. Vedi anche Vol. VII, pag. 8, 51-56. Il cambiamento delle sue idee sulla natura appare più evidente che mai, oltre che nelle ultime poesie, nel Vol. VII dello *Zibaldone.*

(5) Il Panzacchi (in *Teste quadre,* Bologna, Zanichelli, 1881, pagine 309-310) nota una differenza davvero esistente fra la prosa e la poesia del Leopardi; il pessimismo nella prosa, egli dice, tiene il vertice del pensiero speculativo dell'autore sin da principio; invece nella poesia, la quale in sè e nei suoi effetti per oltre i quattro quinti è tutt'altro che pessimista, esso guadagna a gradi a gradi e nemmeno con progresso continuato, ma a sbalzi e riprese, l'estetica di quello spirito travagliato. Questa differenza osservata dal Panzacchi si spiega secondo me col cambiamento d'idee del Leopardi sulla natura. Le *Operette morali* furono scritte dopo le poesie del così detto primo periodo (vedi Carducci, *Op. cit.*; D'Ancona e Bacci, *Manuale della lett. ital.,* 2ª Ediz., Vol. V, pag. 171-173), che va dal *Primo amore* ai versi *Alla sua donna* (1816-1823). In tali poesie la natura è concepita come buona e benefica; quindi il pessimismo non è tanto disperato. Dopo questo primo periodo avvenne il mutamento d'idee accennato; il quale è espresso nelle *Operette morali* (composte il 1824 e pubblicate la prima volta a Milano

critica del suo pensiero (1), poichè distrugge l'idea della Natura-Dio che provvede alla felicità delle sue creature con le illusioni dorate (in altri termini, distrugge la sua teoria del piacere e la sua dottrina sulla natura), e le sostituisce l'idea d'una Natura-Dio che, mentre dovrebb'essere principio d'ogni bene, crea gli esseri per straziarli: un mostro che ci desta orrore.

Resta ad esaminare se sia fondata la taccia di materialista, che di solito è attribuita al Leopardi (2).

Anche per lui, come per gl'ideologi tutti, abbiamo a ripetere che è il caso di parlare non di materialismo vero e proprio, ma piuttosto di agnosticismo.

Infatti si trovano certo nel Leopardi pensieri ed espressioni che sanno di materialismo e ricordano sopra tutto il De Tracy. Dice che la mente nostra non solo non può conoscere, ma neppure concepire altra maniera di essere che quella della materia; tant'è vero che l'essere e gli avvenimenti spirituali li concepiamo rassomigliandoli sempre a quelli materiali (3); ond'è arrischiata ogn'ipotesi sul destino dell'anima, che noi chiamiamo semplice e immateriale, dopo la morte (4). Critica lo spiritualismo leibniziano, obiettando che dalle monadi immateriali non è possibile

---

il 1827), nel VII Vol. dello *Zibaldone* (che va dal 27 aprile 1824 al 4 dicembre 1832), poi, all'inizio del secondo periodo poetico, nella poesia *A Silvia* (1828) e, durante il secondo periodo, in quasi tutti i canti. Si noti infatti che nelle *Operette morali* la natura è considerata sempre, fuorchè, se mai, nella *Storia del genere umano,* come maligna.

(1) In ultimo scrive: « La mia filosofia fa rea d'ogni cosa la natura, e, discolpando gli uomini totalmente, rivolge l'odio, o se non altro il lamento, a principio più alto, all'origine vera de' mali de' viventi » (*Zibaldone* Vol. VII, pag. 362). Si confrontino queste parole con quelle da lui scritte nel I Vol. dello *Zibaldone:* « Stimando perfetta l'opera della natura, stimo perfetta quella di Dio; condanno la presunzione dell'uomo di perfezionar egli l'opera del creatore » (pag. 441).

(2) ZINGARELLI, *Op. cit.,* Pref.; G. SERGI, *Leopardi al lume della scienza,* Sandron, 1899, pag. 102-103; G. NEGRI, *Divagazioni leopardiane,* Pavia, 1894-99, Vol. VI, pag. 156-158; R. NAZZARI, *La polemica leopardiana* ecc., Roma, 1903, pag. 69-71. Cfr. GIOBERTI, *Il gesuita moderno,* Losanna, Bonamici, 1847, Tomo III, spec. pag. 288.

(3) *Zibaldone,* Vol. III, pag. 42, 131, 293.

(4) *Op. cit.,* Vol. II, pag. 86-87, 101-103.

formar la materia, come dal nulla non è possibile formar ciò che è (1). Aggiunge: « Quando noi diciamo che l'anima è spirito, non diciamo altro se non che ella non è materia, e pronunciamo in sostanza una negazione, non un' affermazione » (2). Quindi ne abbiamo non un' idea, ma una semplice parola (così quando diciamo: *un corpo che non sia nè largo, nè lungo, nè profondo,* non pensiamo punto d'averne un' idea) (3). Come a Locke e a Voltaire, a lui par possibile che la materia pensi (4); scrive anzi espressamente: « Che la materia pensi è un fatto. Un fatto, perchè noi pensiamo; e noi non sappiamo, non conosciamo di essere, non possiamo conoscere, concepire altro che materia. Un fatto, perchè noi veggiamo che le modificazioni del pensiero dipendono totalmente dalle sensazioni, dallo stato del nostro fisico; che l'animo nostro corrisponde in tutto alle varietà ed alle variazioni del nostro corpo. Un fatto, perchè noi sentiamo corporalmente il pensiero: ciascun di noi sente che il pensiero non è nel suo braccio, nella sua gamba; sente che egli pensa con una parte materiale di sè, cioè col suo cervello, come egli sente di vedere co' suoi occhi, di toccare colle sue mani » (5). Se gli spiritualisti, secondo lui, avessero considerato tutto ciò, avrebbero trovato e troverebbero assai minor difficoltà ed assurdità nel materialismo. Infine tende a considerare l'uomo come formato non d'anima e corpo, sibbene di corpo soltanto (6).

Ma, accanto a queste affermazioni, ve ne sono altre che si potrebbero benissimo attribuire a uno spiritualista. Così trova nella scontentezza e infelicità dell' uomo una prova dell' immortalità dell'anima (giacchè, egli dice, è contro le leggi costanti della natura che l'ente principale del nostro globo non possa godere la perfezione del suo essere, che è la felicità; perciò la nostra esistenza non può limitarsi a questo mondo) (7). Ma v' è di più:

---

(1) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 279-280.
(2) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 29-30.
(3) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 197. Cfr. VII, 138-139.
(4) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 191-192.
(5) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 234-235.
(6) *Dialogo di Tristano e di un amico* (« Il corpo è l'uomo »).
(7) *Zibaldone*, Vol. I, pag. 119, 138-139, 146. Cfr. Vol. I, pag. 364-365. Aggiunge: « Può mai stare che il non esistere sia assolutamente meglio

non gli pare che un ente capace, come l'uomo, di sentire il suo dolore e la nullità di tutte le cose materiali possa essere di natura materiale (1). Ammette anche la possibilità dell'esistenza di Dio (2).

Dunque? È chiaro ch'egli non accetta decisamente nè lo spiritualismo, nè il materialismo; resta, come tutti gl'ideologi, agnostico. Dice infatti che le nostre facoltà di conoscere e d'amare son limitate; chè, se fossero infinite, ci renderebbero uguali a Dio (3). Perciò noi ignoriamo che cosa sia l'anima (4), e non possiamo in nessun modo conoscere un principio primo e universale delle cose (5), poichè l'essenza di Dio non può essere neppure concepita dall'uomo (6). Per lui il progresso dello spirito umano consiste nel conoscere sempre più di non conoscere, nell'avvedersi di saper sempre meno (7). Quindi la conclusione, la sostanza, il ristretto, la sommità, la meta e perfezione della sapienza è il detto socratico: *Hoc unum scio, me nihil scire* (8). Si

---

ad un essere che l'esistere? Ora così accadrebbe appunto all'uomo senza una vita futura » (*Op. cit.*, Vol. I, pag. 158).

(1) « Come potrà essere che la materia senta e si dolga e si disperi della sua propria nullità? E questo certo e profondo sentimento, massime nelle anime grandi, della vanità e insufficienza di tutte le cose che si misurano coi sensi, sentimento non di solo raziocinio ma vero, e, per modo di dire, sensibilissimo sentimento e dolorosissimo, come non dovrà essere una prova materiale, che quella sostanza che lo concepisce e lo sperimenta è di un'altra natura? Perchè il sentire la nullità di tutte le cose sensibili e materiali suppone essenzialmente una facoltà di sentire e comprendere oggetti di natura diversa e contraria: ora questa facoltà come potrà essere nella materia? » (*Zibaldone*, Vol. I, pag. 217-218). Si legga anche la poesia *Alla sua donna*.

(2) *Zib.*, Vol. III, pag. 269, 285.

(3) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 438.

(4) *Op. cit.*, Vol. II, pag. 86, 101.

(5) *Op. cit.*, Vol. III, pag. 100, 265.

(6) *Op. cit.*, Vol. IV, pag. 92.

(7) *Op. cit.*, Vol. VII, pag. 119-120. Cfr. VII, pag. 122-123.

(8) *Op. cit.*, Vol. I, pag. 476. Vedi uno degli ultimi pensieri dello *Zibaldone* (Vol. VII, pag. 462). Cfr. *Dialogo di Tristano e di un amico:* « Il genere umano, che ha creduto e crederà tante scempiataggini, non crederà mai nè di non saper nulla nè di non essere nulla ».

noti anzi la sua titubanza a risolvere persino il problema del male e del dolore. Le creature nel mondo certo soffrono, ma « se di questi mali particolari di tutti nasca un bene universale, non si sa di chi; se vi sia qualche creatura o ente, o specie di enti, a cui quest' ordine sia perfettamente buono; se esso sia buono assolutamente e per se; e che cosa sia, e si trovi, bontà assoluta e per se; queste sono cose che noi non sappiamo, non possiamo sapere; che niuna di quelle che noi sappiamo ci rende nè pur verisimili, non che ci autorizzi a crederle » (1).

È dunque evidente ch' egli non si sente l' animo di risolvere i problemi ultimi della filosofia, nè di pronunciare un giudizio netto e preciso sull' essenza degli esseri; s' arresta dinanzi all' inconoscibile. Si può anzi dire che una delle ragioni della vaghezza e profondità delle sue poesie, rotte di quando in quando da domande affannose, è il tormento e lo spasimo, quasi, che il Leopardi prova dinanzi agli enigmi insolubili dell' universo. Egli per es. si domanda: perchè, mentre l' uomo soffre tanto, la natura resta fredda e indifferente? *(Bruto Minore)*. Perchè l' animale s' appaga nell' ozio, e l' uomo no? *(Canto notturno di un pastore* etc.). Perchè, esclama dinanzi al ritratto d' una bella donna scolpito in un monumento sepolcrale, perchè un volto quasi angelico, fonte inenarrabile d' eccelsi, immensi pensieri e sensi, ad un tratto per lieve forza diviene sozzo a vedere, abominoso, abietto? E perchè la natura umana, ch'è polvere ed ombra, sente tant' alto? *(Sopra il ritratto d' una bella donna* etc.). Lo rendono pensoso il problema del destino dell' uomo, dello scopo della vita universale, l' enigma della vita e della morte, lo spettacolo dell' infinito. « Dimmi, o luna, a che vale — al pastor la sua vita, — la vostra vita a voi? dimmi: ove tende — questo vagar mio breve, — il tuo corso immortale?... — Pur tu, solinga, eterna peregrina, — che sì pensosa sei, tu forse intendi — questo viver terreno, — il patir nostro, il sospirar, che sia: — che sia questo morir.... — Mille cose sai tu, mille discopri — *che son celate al semplice pastore.* — Spesso, quand' io ti miro — star così muta in sul deserto piano.... — e quando miro in cielo arder le stelle, — dico fra me pensando: — a che tante facelle? — che fa l' aria

---

(1) *Zibaldone*, Vol. VII, pag. 199.

infinita, e quel profondo — infinito seren? che vuol dir questa — solitudine immensa? ed io che sono? » *(Canto notturno di un pastore* etc.).

Dinanzi a tale spettacolo l'uomo diventa un atomo. « Sovente in queste piagge.... — seggo la notte; e in su la mesta landa — in purissimo azzurro — veggo dall'alto fiammeggiar le stelle, — cui di lontan fa specchio — il mare, e tutto di scintille in giro — per lo vòto seren brillare il mondo. — E poi che gli occhi a quelle luci appunto, — ch'a lor sembrano un punto, — e sono immense in guisa — che un punto a petto a lor son terra e mare.... — e quando miro — quegli ancor più senz'alcun fin remoti — nodi quasi di stelle, — ch'a noi paion qual nebbia — .... al pensier mio — che sembri allora, o prole dell'uomo? » *(Ginestra).*

L'unica cosa certa dinanzi a quest'immensità di mistero è il nostro dolore. « Arcano è tutto — fuor che il nostro dolor » *(Ultimo canto di Saffo).*

Dunque da una parte il *mistero,* dall'altra il *dolore:* come dovrà procedere il povero mortale fra questi due abissi? In altri termini: quali precetti o indicazioni per la vita pratica si possono trarre da quest'agnosticismo pessimistico?

Il cristianesimo, la più grande e profonda religione che finora sia apparsa sulla Terra, ha cercato di risolvere questo problema pauroso rinunziando a penetrare il mistero dell'universo e santificando la doglia mondiale con l'amore. Mentre il buddismo (che alcuni esaltano tanto, e vogliono accostare al cristianesimo!) fugge le sofferenze e quindi la vita, non risolvendo, anzi sopprimendo il problema, e cade nel vuoto infinito del nirvana, che sotto la fredda serenità nasconde l'egoismo più nero e più vile e la morte dello spirito, il cristianesimo (quello schietto, s'intende) affronta fortemente il dolore, e dice all'uomo: Nessuna felicità tu potrai trovare nella scienza; sii buono, benefica e ama gli altri come te stesso; ecco il segreto della vita. Così agendo tu nell'ardenza della carità non sentirai il male e il dolore, trasfigurandolo nel puro e santo fiore del sacrificio offerto ai tuoi fratelli, o, pur sentendolo, lo patirai di buona voglia al pensiero ch'esso arreca gioia ad altri; inoltre vincerai il peccato, poichè chi agisce per amore non può peccare, e così potrai affrontar sereno la morte, il mistero supremo che ti aspetta; giacchè chi non ha peccato

nessun male ha da temere. Se invece sarai cattivo ed egoista, come ti darà il cuore di andare al passo estremo? Che cosa ti accadrà dopo questa esistenza? Tu sarai infelice in vita, perchè tormentato dal dubbio e dal rimorso, e tremante di paura dinanzi allo spettro della morte.

Ebbene, la soluzione che del problema dà il Leopardi è press'a poco la stessa. Il cristianesimo è stato uno degli oggetti più costanti e fissi del suo pensiero; egli lo esamina, lo interpreta ripetutamente, cerca d'accordarlo con le sue idee. La figura di Gesù gli desta ammirazione e amore. È noto infatti che fra il 1821 e il '22 abbozzò un *Inno al Redentore:* nel quale si rivolse al Cristo non tanto come a divinità, ma piuttosto come ad uomo e fratello: « Tu sapevi già tutto ab eterno, ma permetti alla immaginazione umana che noi ti consideriamo come più intimo testimonio delle nostre miserie. Tu hai provato questa vita nostra; tu ne hai assaporato il nulla, tu hai sentito il dolore e l'infelicità dell'esser nostro. Pietà di tanti affanni, pietà di questa povera creatura tua, pietà dell'uomo infelicissimo, di quello che hai veduto; pietà del genere tuo, poichè hai voluto aver comune la stirpe con noi, esser uomo ancor tu.... E già fosti veduto piangere sopra Gerusalemme. Era in terra questa tua patria, giacchè tu pure volesti avere una patria in terra; e doveva essere distrutta, desolata. Così tutti siam fatti per infelicitarci e distruggerci scambievolmente; e l'impero romano fu distrutto, e Roma pure saccheggiata; e ora la nostra misera patria....

Ora vo da speme a speme tutto giorno errando, e mi scordo di te, benchè sempre deluso. Tempo verrà ch'io, non restandomi altra luce di speranza, altro stato a cui ricorrere, porrò tutta la mia speranza nella morte; e allora ricorrerò a te. Abbi allora misericordia ».

E veramente egli si ricordò di Gesù: chè, se nelle sue opere si possono trovare espressioni d'ira e di sprezzo e, talvolta, quasi d'odio contro gli uomini (proveniente del resto dalla convinzione della loro malignità, non da intima cattiveria), pure l'ultimo suo canto, la *Ginestra,* è canto di cristiano amore universale. « Costei [la natura] chiama inimica; e incontro a questa — congiunta esser pensando, — siccom'è il vero, ed ordinata in pria — l'umana compagnia, — tutti fra sè confederati estima — gli uomini, e tutti abbraccia — con vero amor.... ». E anche nella conclusione

del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* esprime concetti simili: « Viviamo, Porfirio mio, e confortiamoci insieme: non ricusiamo di portare quella parte, che il destino ci ha stabilita, dei mali della nostra specie. Sì bene attendiamo a tenerci compagnia l'un l'altro: e andiamoci incoraggiando, e dando mano e soccorso scambievolmente, per compiere nel miglior modo questa fatica della vita. La quale senza alcun fallo sarà breve. E quando la morte verrà, allora non ci dorremo: e anche in quell' ultimo tempo gli amici e i compagni ci conforteranno: e ci rallegrerà il pensiero che, poi che saremo spenti, essi molte volte ci ricorderanno, e ci ameranno ancora ».

Appendice alle Parti I e II

LA CRITICA DEL CRITICISMO

La filosofia degl' ideologi, ammiratori del Locke, ha una certa affinità con la dottrina di Kant. « Se (per usare il linguaggio di Kant) », scrive l' Höffding (1), « per dogmatismo s' intende un indirizzo che senza un sufficiente esame delle condizioni e dei limiti della conoscenza si serve dei nostri concetti per stabilire l' essenza delle cose, laddove la filosofia critica esamina la facoltà della conoscenza prima di accingersi a speculare sull' esistenza, la filosofia critica incomincia definitivamente con Giov. Locke ».

Abbiamo visto che il problema della conoscenza assume il primo posto anche nell' indirizzo degl' ideologi (in cui si finisce con l' identificare ontologia e dottrina del conoscere); inoltre costoro traggono dalle loro dottrine conseguenze che talvolta ricordano il criticismo: per es. lo sfratto dato alla metafisica, il fenomenismo agnostico. È quindi interessante vedere come tali filosofi giudichino Kant.

Noi esamineremo la critica mossa dagl' ideologi a Kant in Francia prima, poi in Italia.

*
* *

La filosofia kantiana che in Germania cominciò a destare vivamente l' attenzione dei pensatori verso il 1786 o 87 per opera sopratutto del Reinhold, era in Francia, anche prima della Rivoluzione, conosciuta, discussa e citata nelle tesi a Strasburgo, centro intellettuale in cui si studiavano tutte le opere importanti che apparivano ad occidente e ad oriente del Reno, e in cui gli

(1) *Storia della filos. moderna,* Torino, Bocca, 2ª Ediz., 1913, Trad. Martinetti, Vol. I, Libro IV, Cap. I, pag. 364.

studenti tedeschi s'incontravano con quelli francesi. Dopo il Terrore, Grégoire, che a quel tempo godeva un'autorità letteraria notevole, incoraggiava coloro che volevano far conoscere la filosofia kantiana in Francia; Sieyès stesso, nel 1796, si proponeva di render noto Kant; le Memorie dell'Accademia di Berlino che, scritte in francese, erano molto lette in Francia, facilitarono, dopo il 1792, lo studio della filosofia critica; nel 1796 Ercole Peyer Imhoff tradusse le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime.* Nel 1797 Benjamin Constant, nelle *Réactions politiques,* combatteva una tesi sostenuta da Kant nei *Principî metafisici della dottrina della virtù* (1). Nello stesso tempo apparve la traduzione del *Disegno d'un trattato di pace perpetua;* due anni dopo, quella della *Religione entro i limiti della pura ragione* (2). Nel 1800 François de Neufchâteau presentava all'Istituto il suo *Conservateur ou recueil de morceaux inédits d'histoire, de politique, de littérature et de philosophie,* in cui i materiali raccolti riguardavano specialmente la filosofia di Kant, della quale si dava uno schizzo assai notevole e acuto (gli scritti concernenti la filosofia kantiana avevano il titolo *Choix de divers morceaux propres à donner une idée de la philosophie de Kant qui fait tant de bruit*). Ma Kant fu conosciuto in Francia sopratutto per opera di Carlo Villers (1765-1815), illustre letterato della Lorena, che, dopo essersi acceso d'entusiasmo per la rivoluzione, si era ricreduto, e aveva manifestato le sue idee in alcuni opuscoli, di cui l'ultimo, *De la liberté* (Metz, 1791), l'aveva obbligato a lasciare la Francia nel 1792; egli si era recato in Germania, dove si era dato allo studio della letteratura tedesca e sopratutto della filosofia kantiana. Nel 1797 pubblicò a Berlino le *Lettres Westphaliennes du Comte de R. M. à Madame de H. sur plusieurs sujets de philosophie, de littérature et contenantes la description pittoresque d'une partie de la Westphalie,* in cui trattava anche della filosofia kantiana; collaborò poi allo

---

(1) La tesi era questa: che sarebbe delitto la menzogna detta ad assassini che domandassero se il vostro amico ch'essi perseguitano non si sia rifugiato in casa vostra.

(2) Parlarono di Kant anche il DORSCH in due articoli sulle percezioni oscure pubblicati nella *Décade* (7 e 17 ottobre) e il PRÉVOST in *Essais philosophiques de feu Adam Smith, précédés d'un Précis de sa vie et de ses écrits, par D. Stewart, traduits par Prévost.*

Spectateur du Nord, giornale fondato ad Altona da Baudus, emigrato francese, e vi pubblicò una notizia letteraria su Kant e sullo stato della metafisica in Germamia al momento in cui il filosofo di Koenigsberg aveva cominciato ad avere il grido, una breve analisi della *Critica della ragion pura,* poi la traduzione (nel 1798) dell' *Idea d'una storia universale.* Ma l' opera sua più importante sul criticismo fu l' *Exposition des principes fondamentaux de la philosophie transcendantale de Kant* (1801) (1), dedicata all' Istituto Nazionale di Francia, nella quale, dopo aver rimproverato all' Istituto di non essersi mai occupato della nuova filosofia (il che non era vero), opponeva la dottrina critica al sensismo e all' ideologia e il metodo trascendentale a quello empirico, esaltando il primo a detrimento del secondo, inoltre offendeva i Francesi che non avevano emigrato ed erano rimasti fedeli alla filosofia del XVIII secolo. Questo libro suscitò vivaci dibattiti. La *Décade philosophique,* in cui scrivevano membri dell' Istituto, rispose (per mezzo del Ginguéné) al Villers combattendolo anche con l'arma del ridicolo, ma ammirando nello stesso tempo la grandezza di Kant, il cui pensiero, affermava, non si riconosceva nell' analisi del suo espositore. Nel 1801 Degérando fece all' Istituto una seconda lettura (la prima l'aveva fatta nel 1799) della sua *Mémoire sur la philosophie de Kant,* in cui esponeva e criticava il filosofo tedesco, specie riguardo al metodo e all' oscurità di pensiero, pur riconoscendone il genio fecondo e ardito (2). Il Villers rispose con lo scritto *Kant jugé par l' Institut,* in cui attaccava la *Décade* e l' Istituto. La *Décade* replicò press' a poco con l' espressioni di prima, dicendosi pronta a discutere serenamente col Villers sull' analisi dell' intelletto da lui presentata. Si accese così sempre più la disputa, alla quale presero parte Mercier (3), Lancelin, Samuel Adams, Degérando, W. R.

---

(1) Il Soave, come vedremo, cita quest' opera col seguente titolo: *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale.* Il titolo che si legge sopra è dato dal Picavet.

(2) Dopo l' anno VI Degérando aveva anche concepito il disegno di tradurre ed annotare l' analisi del criticismo pubblicata dal Kieseweter, la *Metafisica dei Costumi* e i *Prolegomeni* di Kant. Le sue traduzioni quasi compiute erano passate per le mani di parecchi suoi amici, ma per consiglio di costoro non erano state pubblicate.

(3) Autore di due *Memorie,* la prima consacrata a Kant, la seconda

Boddmer, Destutt de Tracy (che, citando l'opera del Kinker, lodava l'autore e traduttore perchè non manifestava nè disprezzo nè sdegno per coloro che erano meno di lui persuasi della verità del criticismo; e spiegava per quale ragione i filosofi francesi non potessero accettare il sistema di Kant). Il risultato della disputa fu che anche gli ammiratori del criticismo si trovarono concordi nel riconoscere che il libro del Villers era insufficiente a far conoscere la filosofia trascendentale; Schelling stesso nel *Giornale critico della filosofia,* ch'egli pubblicava in collaborazione con Hegel, lo giudicò severamente (1).

*
* *

LA CRITICA DEL TRACY. — L'anno stesso in cui il Villers aveva pubblicato la sua opera, Le Fèvre, esaltando Kant, traduceva dall'olandese il saggio di Kinker contenente un'esposizione succinta della *Critica della ragion pura* (*Essai d'une exposition succincte de la Critique de la raison pure;* trad. du hollandais, par J. le F., 1801). L'anno dopo (1802), nell'aprile e nel maggio (7 e 30 fiorile dell'anno X) Destutt de Tracy leggeva all'Istituto un'importante memoria, in cui prendeva per punto di partenza precisamente la traduzione di Le Fèvre, pur avendo consultato la traduzione latina (del Born, professore all'Università di Lipsia) delle opere di Kant (2) (egli non conosceva il tedesco). Il titolo

---

a un paragone tra la filosofia kantiana e quella del Fichte; in quest'ultima aveva, anche prima del Villers, difeso Kant, ch'egli credeva attaccato da Degérando.

(1) Vedi per queste notizie F. PICAVET, *La philosophie de Kant en France de 1773 à 1814*, in *Critique de la raison pratique de Kant,* nouvelle traduction française, 2ª Ediz., Paris, Alcan, 1902.

(2) *Opera ad philosophiam criticam, latine versa a* FRIDERICO GOTTL. BORN, Lipsiae, Schwilckertus, 1796-98. Il Tracy prevede che qualcuno potrebbe obiettargli ch'egli non conosce Kant nelle opere originali. Al che risponde di non aver trascurato di studiar Kant nelle opere sue, almeno nella versione latina; ma di esser ricorso, data l'oscurità di Kant, a uno dei suoi commentatori più reputati. Dichiara inoltre di ritenere che il Kinker abbia ben colte le idee di Kant; che ad ogni modo il Kinker rappresenta una tendenza, un'opinione per lui falsa, e perciò la combatte.

della memoria è *Della Metafisica di Kant, ovvero Osservazioni sopra un' opera intitolata: Saggio d' una sposizione succinta della Critica della Ragione pura di Kinker, tradotta dall' olandese in francese da F. F. in un volume in 8°, Amsterdam, 1801* (1).

Il Tracy comincia da una riflessione generale sullo stato della filosofia in Germania. Essa, egli dice, vi fa ancora setta come altra volta presso gli antichi e come presso i Francesi nei secoli passati: cioè si adotta l' intero sistema d' un filosofo; si è kantiani come si era platonici, stoici etc. Questo prova che colà si accetta del pari e quanto è provato e quanto è appena verosimile, che l' autorità dell' uomo è ancor molta e che quella di dimostrazione non vi regna assai. Infatti comunemente non si chiamano euclidiani coloro che adottano le dimostrazioni d' Euclide, come non si dicono newtoniani coloro che hanno le stesse idee di Newton sul sistema dell' universo. Fu loro dato tal nome finchè quelle verità sembravano appena probabili e non provate; ma ora ci arrendiamo alle dimostrazioni di Newton senz' esser perciò newtoniani. Insomma in quanto riconosciamo una verità dimostrata non siamo della scuola di nessuno, neppure di colui che primo la scoperse. Apparteniamo alla setta di qualcuno solo in quanto adottiamo, fra le opinioni di lui, quelle che sono disputabili. Quindi è che ora i Francesi, nelle scienze ideologiche, morali e politiche, in cui pochi punti son rigorosamente provati, non hanno nessun capo-setta. Ciascuno di quelli che se ne occupano ha le proprie opinioni personali, assolutamente indipendenti; e, se essi convengono fra loro in molti punti, non se lo son mai prefisso, anzi spesso neppure lo sanno, e talora neanche lo credono quando in realtà è così. Il che prova che la filosofia è in Francia ad un punto in cui non è in alcun altro paese; prova che s' osservano i fatti, si raccolgono verità, e non s' ha l' inopportuna premura di fondar sistemi, meno ancora d' adottarne. I Tedeschi, seguita il Tracy, ci credono in metafisica discepoli di Condillac, come essi son seguaci di Kant o di Leibniz. Non badano che Condillac non ha dommatizzato, non ha creato nè preteso di creare alcun nuovo

---

(1) Sta in *Principî logici e Memoria inedita sulla Metafisica di Kant* del conte Destutt de Tracy, Pavia, Bizzoni, 1822 (traduz. di Girol. Novati). Non ho potuto trovare la *Memoria* nell'originale francese.

sistema filosofico; che non s'è assunto il compito di risolvere quasi nessuna di quelle celebri questioni di psicologia, di cosmologia e teologia, che per essi costituiscono la metafisica; e che s'è quasi assolutamente limitato ad esaminare le nostre idee ed i loro segni, a rintracciarne le proprietà e a trarne qualche conseguenza. Non sanno d'altronde che fra quei Francesi che si limitano, come lui, alle medesime ricerche, non ve n'ha forse un solo che adotti senza restrizione i principî di grammatica di Condillac, o che sia pienamente sodisfatto del modo in cui egli ha analizzato le nostre facoltà intellettuali. In una parola, gli stranieri ignorano che noi teniamo in gran conto in Condillac non i risultati a cui egli è giunto, ma il suo *metodo*. Questo non è un vasto sistema filosofico, nè insegna a costruirne. Anzi ci prova che non siamo in grado di crearne. Non si tratta quindi di opporre un sistema accettato in Germania a un altro adottato in Francia; bisogna invece confrontare il *sistema* tedesco col *metodo* francese. Ma in che consiste questo metodo? Nell'osservare i fatti con la maggior diligenza, nel non dedurre conseguenze se non con piena certezza, nel non considerare mai come fatti le semplici supposizioni, nel non prendere a collegare le verità se non quando si connettano naturalmente e senza lacune, nel confessare francamente la propria ignoranza e nel preferir sempre l'ignoranza assoluta a qualunque asserzione appena verosimile. Siccome abbiamo seguito questo metodo, nessuna nazione ci precede nelle scienze. Esso ci trattiene sull'orlo dell'abisso della metafisica (1).

Ebbene, applichiamo questo metodo all'argomento di cui ci occupiamo. Non ci si fa menzione del celebre Kant come d'un saggio osservatore che sia giunto alle tali o tali altre scoperte particolari, ben provate, ben verificate. Ci si annunzia la filosofia di lui come un vasto sistema che abbraccia la metafisica, la morale, la politica; che dà una cognizione piena non solo del mondo sensibile, ma anche di quello intelligibile; che rende facile la soluzione di tutti i problemi tanto astrusi sulla natura degli esseri, sulla loro essenza, sulla loro origine, sul loro destino. Il nostro metodo, naturalmente, c'induce a diffidare di questo sistema. Di

(1) *Op. cit.*, pag. 130-139.

più, i seguaci di Kant ci confessano che le sue opere sono oscure. È questa un'altra ragione per mettere in dubbio la solidità della sua filosofia (1).

Premesse queste considerazioni, il Tracy passa a esaminare l'analisi dell'intelletto (ideologia) kantiana; ma, piuttosto che ricercarne i difetti intrinseci, le contrappone la sua ideologia; dal che conclude naturalmente alla falsità di quella (2). Non è quindi il caso di trattenersi su questo punto. Più notevole è quanto il filosofo francese osserva sull'*a priori* kantiano.

Kant, egli dice, si studia di provare che le facoltà conoscitive dell'uomo (sensibilità, intelletto e ragione) esistono in noi prima delle impressioni che ricevono, ossia coesistono originariamente con la nostra natura. Questo è vero; giacchè, se non avessimo sensibilità, non cominceremmo mai a sentire; se non avessimo la facoltà di giudicare, non cominceremmo mai a giudicare etc. Ma guardate quale conseguenza Kant ne trae! Pretende che vi siano due specie di cognizioni: l'una originaria e primitiva (*cognizione pura o forma),* derivante unicamente dalle nostre facoltà; l'altra *(cognizione d'esperienza)* derivante dall'applicazione di queste facoltà agli oggetti; i quali costituiscono la *materia* della conoscenza. Ora, questo è falso, giacchè è rigorosamente provato essere assolutamente necessario il concorso dei due agenti per avere una percezione. Una facoltà non è che una possibilità, una capacità, una disposizione o attitudine a produrre un effetto qualunque. Quindi, se una tale attitudine non si esercita su nulla, è nulla; nè può risultarne qualcosa di reale. L'esempio del grano macinato, che il Kinker adduce in appoggio di questi due pretesi generi di cognizioni, giova invece a render manifesta la verità del contrario. La cognizione del meccanismo del mulino è, dice il Kinker, differente dalla cognizione della materia macinata; e ambedue son necessarie per avere la cognizione intiera della farina. Vero; ma qui si hanno due agenti necessarî per la produzione della farina: il mulino e il grano; l'uno fornisce la *materia,* l'altro produce e determina la *forma;* il che però *non fa due specie di farina.* Il mulino per sè solo non produce *farina sola,* nè il grano, per sè solo, *farina d'esperienza.* È necessario assolutamente il con-

---

(1) *Op. cit.,* pag. 140-143. (2) *Op. cit.,* pag. 145-164.

corso d' entrambi per avere la *farina reale.* Infatti tale cognizione pura, che ricaviamo da noi medesimi, non nasce dalla nostra facoltà di conoscere se non dopo che l'eperienza ha posto in azione questa. Ma allora quella pretesa cognizione pura è anch'essa cognizione d' esperienza! Si vuol forse intendere per *cognizione pura* la cognizione della facoltà di conoscere esaminata nei suoi atti? Ma allora non sarebbe che il risultato dell'azione delle nostre facoltà intellettuali volte a scoprire le loro proprie operazioni, le loro leggi, le loro proprietà, i loro limiti, mediante lo studio dei loro effetti. In tal caso però questa cognizione (la *critica della ragion pura*) non sarebbe che l' ideologia; e questa è una scienza sperimentale, di fatti. Ma non si pretende già questo. Si sostiene che noi abbiamo un fondo di cognizioni *a priori,* che è puramente, unicamente e assolutamente dovuto alla *sola facoltà di conoscere;* e che c' è una *facoltà di conoscere pura* e quindi una *cognizione pura della sensibilità pura, dell' intelletto puro e della ragion pura!*

Esaminiamo prima la sensibilità. Si afferma che quanto v' ha di molteplice e di vario nelle nostre percezioni è la *materia;* l'unità ne costituisce la *forma.* Ora, tolto dalle nostre percezioni quel che in esse v' è di molteplice e di vario, che ne rimane? null' altro che le percezioni formali di tempo e di spazio. Queste due percezioni pure, invariabili, son dunque le forme o le leggi della nostra sensibilità, e sussistono in noi anteriormente ad ogni percezione degli oggetti. Ecco quindi il *tempo* e lo *spazio* qualificati successivamente come *percezioni formali, percezioni pure,* ed anche come *forme* o *leggi* invariabili della sensibilità. Ma qui si trovano uniti vocabili contradittorî. La sensibilità è stata prima definita da Kant la facoltà passiva d' acquistar percezioni immediate per mezzo delle impressioni prodotte in noi dagli oggetti sensibili. Dunque una percezione è il risultato d' un' *impressione;* ma l' epiteto *pura* indica ciò che ci proviene unicamente dalle nostre facoltà stesse, senza l' applicazione di queste agli oggetti, quindi senza ricevere *impressioni;* dunque una percezione pura è *il risultato d' un' impressione senza impressione* (contradizione).

Di più, le percezioni pure o formali son dette anche *forme primitive, leggi fondamentali* della sensibilità. Anche qui c' è contradizione; giacchè, se son percezioni, non sono leggi, e, se son leggi, non sono percezioni. Ciò che accade in virtù di una legge non è la legge stessa. Per es. è legge della nostra sensibilità che

nessun oggetto possa esser presente ai nostri occhi senza darci la percezione d'un colore qualunque. Ma le sensazioni *azzurro, rosso* etc. sono non la stessa legge generale, bensì suoi effetti. Quest'equivoco ricomparisce verso la fine dell'articolo sulla sensibilità, dove si legge che il tempo e lo spazio son forme di cui la nostra facoltà di conoscere riveste i fenomeni, non già attributi delle cose in sè. Se con ciò si vuol dire che non sappiamo se l'estensione e la durata siano proprietà appartenenti agli esseri, indipendentemente dai nostri mezzi di conoscere, ed ignoriamo cosa possa essere un ente in sè stesso e indipendentemente da noi, è giusto. Chè solo mediante i nostri mezzi conoscitivi noi giungiamo a sapere che gli esseri sono *estesi* e *durevoli,* e solo relativamente a questi mezzi ci sembrano *tali;* non sappiamo quindi se intelligenze differenti dalle nostre giudicherebbero questi esseri medesimi *estesi* e *durevoli.* Ma è falso dire che lo spazio e il tempo siano forme, cioè leggi, di cui la nostra facoltà di conoscere rivesta i fenomeni. Quando tale facoltà è ben diretta, non riveste nè i fenomeni nè gli enti di alcuna *forma,* a nulla impone leggi; osserva gli oggetti, esamina i fenomeni che ne derivano, e riconosce quali leggi essi seguono. Ecco tutto.

Passiamo all'intelletto. Questo è presentato come la facoltà di produrre da sè stessa delle percezioni. Ma come! Prima Kant ha detto che l'intelletto è la facoltà di riunire in concetti le percezioni della sensibilità; esso non può quindi produr queste. Inoltre è data una terza definizione dell'intelletto, secondo cui esso va considerato come la facoltà d'acquistare nozioni generali, la quale nei suoi giudizî riferisce a certi concetti i fenomeni che le son forniti dall'esperienza, il che è giudicare; cosicchè è necessario che l'intelletto puro sia anteriormente in possesso di certi concetti fondamentali, che hanno la loro origine nell'intelletto medesimo (categorie). Si ritrova qui la stessa supposizione gratuita che ha fatto dire a Kant che lo spazio e il tempo son percezioni esistenti nella sensibilità prima d'ogni fenomeno, e lo stesso equivoco che lo ha poi indotto a convertire queste percezioni in *leggi* o *forme* della sensibilità. Il che, come abbiam visto, è errato. Inoltre i concetti son prodotti dell'intelletto, perciò non possono mai divenirne le leggi; ora, le categorie son concetti, non possono quindi esser le regole primitive dell'intelletto.

Passando all'esame della ragione, vediamo che l'oscurità au-

menta ancora. La ragion pura, ci si dice, consiste nel trarre dalla sua propria essenza nuovi concetti, nuovi principî indipendenti dalla sensibilità e dall' intelletto. Ma è possibile concepire tale ragione? Che cosa avviene nella mente di chi usa simili espressioni? Io, confessa il Tracy, non son capace d' immaginarlo. Di più Kant asserisce che la ragione, adottando le idee come primi principî, procede in un modo non solo differente da quello del raziocinio, ma diametralmente opposto ad esso. Ora, l' umana ragione segue sempre il cammino del raziocinio, nè ha altro modo di procedere. Quindi, se Kant batte una via opposta, vuol dire che la descrizione ch' egli dà della ragione è l' inversa della ragione stessa. Infatti noi c' inalziamo sempre dalle idee particolari alle generali, le quali quindi sono posteriori alle altre; invece l' ignoranza del modo in cui si formano queste idee generali ha indotto i filosofi a credere che esse esistano nella nostra intelligenza anteriormente a tutto, quasi tipi innati. Infine si sostiene che le tre scienze di cui consta la metafisica (quella dell' anima, quella dell' universo e quella di Dio) siano impossibili e illusorie, e che tuttavia le idee, oggetti di queste tre scienze, siano indispensabili alla nostra ragione perchè essa possa adempiere la propria destinazione. Se dopo tutto ciò, conclude il Tracy, non si è ancora convinti che il metodo che combatto conduce a difficoltà insuperabili, non so immaginare che cosa si potrebbe aggiungere per dimostrarlo. Ogni volta che mi avvengo in tali dottrine, mi compiaccio con me stesso d' aver sempre pensato e sostenuto che l' *ideologia* è totalmente diversa dalla *metafisica*. Essa consiste nello studio dei nostri mezzi conoscitivi, e non è che la logica trattata razionalmente, cioè come non fu quasi mai trattata (1).

Le osservazioni più notevoli del Tracy son quelle sul metodo. Qui effettivamente egli coglie nel segno; chè il metodo ideologico è ben differente da quello trascendentale. Invece quanto dice sull' *a priori* ha scarso valore. Kant non considera le forme come nozioni bell' e formate, indipendenti dalla materia; esse son condizioni della conoscenza, le quali però richiedono sempre un contenuto. Le forme senza materia son vuote, dice Kant; e le intui-

---

(1) *Op. cit.*, pag. 165-222. Ho tralasciato le obiezioni insignificanti.

zioni senza forme son cieche. Per aver la conoscenza reale è necessario il concorso delle une e delle altre. Quindi in questo punto il Tracy è, senza saperlo, d'accordo con Kant. C'è però una differenza reale tra le dottrine dei due filosofi, ed è che, mentre l'ideologo francese crede di poter spiegare tutto con i dati empirici, Kant non è di questo parere, e ammette delle forme indipendenti dall'esperienza, le quali son condizioni del conoscere e costituiscono il presupposto indispensabile di ogni atto mentale, quantunque, come s'è osservato, di per sè non diano conoscenza alcuna, avendo bisogno d'un contenuto. Strana è la riluttanza del Tracy ad ammettere che lo spazio e il tempo siano non già attributi delle cose in sè, ma forme o leggi di cui la nostra facoltà di conoscere riveste i fenomeni; eppure egli è molto vicino ad una concezione siffatta. Anche riguardo alla metafisica le sue idee s'accostano a quelle kantiane; invece egli le combatte!

*
* *

La critica mossa dal Tracy alle opere di Kant è per noi la più importante fra quelle che si ebbero in Francia, giacchè proviene dal principale cultore dell'ideologia. Ma altri ancora s'occuparono del criticismo. Nel 1802 W. R. Boddmer, svizzero, pubblicava il libro *Le vulgaire et les métaphysiciens ou doutes et vues critiques sur l'école empirique,* in cui, attaccando la filosofia francese, esortava allo studio delle opere di Kant (non dei commenti o estratti di esse). Nell'anno XIII (1804) Degérando nella sua opera capitale *Histoire comparée des systèmes de philosophie* consacrava 170 pagine allo studio della filosofia di Kant e dei post-kantiani (Fichte, Schelling, Bouterweck, Bardili), esponendo in maniera assai esatta le linee fondamentali del criticismo e aggiungendo notevoli critiche. Nel 1808 Degérando si occupò di nuovo della filosofia kantiana nel rapporto storico sui progressi della filosofia dopo il 1789 presentato a Napoleone dalla classe di storia e letteratura antica dell'Istituto. Nel 1805 Prévost, negli *Essais de philosophie,* indicava dei punti che gli parevano messi ben in luce da Kant. Nel 1805 stesso Destutt de Tracy, trovando nell'*Histoire comparée* di Degérando una tendenza troppo accentuata a parlare dei Francesi come di persone leggere e inferiori ai « profondi » Tedeschi, affermava invece (nella *Logique*) che nei Tedeschi c'è

una viva fantasia e una vasta erudizione, ma non profondità e solidità di pensiero (Degérando, egli dice, confonde l'erudizione con la profondità), e ai discepoli di Kant, che accusavano i Francesi d'ignorare e di sdegnare la dottrina del loro maestro, rispondeva: « Molti fra noi conoscono le idee di Kant, alcuni le accettano; ma i più le respingono e trascurano perchè noi, coltivando assai lo studio dell'intelletto umano, pensiamo in generale che queste idee si fondino su una conoscenza assai imperfetta delle nostre facoltà intellettuali, e a noi non piace occuparci di ciò che ci pare poggiato su una base falsa ». Sono certo queste, aggiungeva il Tracy, le ragioni per cui gli amici di Degérando gli sconsigliarono di pubblicare le sue traduzioni di opere kantiane (1). Infatti il Tracy riassumeva con le sue parole le idee di tutti gl'ideologi (Lancelin, Laromiguière, Thurot, Daunou e Portalis pensavano press'a poco come lui).

In seguito, Kant in Francia fu ammirato e additato all'ammirazione del pubblico specialmente da M.me de Staël e dal Cousin. Ma questi non sono ideologi; quindi non rientrano nel nostro lavoro.

*
* *

LA CRITICA DEL SOAVE. — In Italia la filosofia kantiana cominciò ad essere conosciuta a traverso le opere francesi (specie quelle degl'ideologi) e la traduzione latina del Born.

Esaminò primo il criticismo il P. Soave in *La filosofia di Kant esposta ed esaminata,* edita la prima volta a Modena il 1803 (2). Egli si fonda, nell'esposizione della dottrina kantiana, sul libro del Villers *Philosophie de Kant ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale,* anzi usa per lo più le medesime espressioni dello scrittore francese (3). Ha data un'occhiata anche alla traduzione latina del Born, di cui qualche esemplare, com'egli stesso dice, era giunto in Italia; ma aggiunge: « Ella è scritta in

---

(1) *Élémens d'idéologie,* Paris, Courcier, 1804, Partie III *(Logique),* una lunga nota da pag. 279 a pag. 290.

(2) Io citerò sempre l'edizione Baret, Milano, 1816 (in *Opere,* Vol. XV, pag. 263 e seg.).

(3) *La filosofia di Kant esposta ed esam.,* Ed. citata, pag. 268.

una maniera sì oscura, enigmatica, sibillina, che io non so se alcuno abbia potuto avere la sofferenza di leggerla da capo a fondo e sostenere la contenzione di spirito che è necessaria per ben intenderla » (1). Tuttavia la cita (2).

La parte prima del lavoro del Soave è dedicata all'esposizione della dottrina kantiana, la seconda alla critica. La quale egli divide in tre parti, esaminando successivamente le tre facoltà dalla cui unione, secondo Kant, risulta il nostro potere di conoscere: la sensibilità, l'intelletto e la ragione. Secondo Kant le rappresentazioni dello spazio e del tempo sono intime a noi medesimi, indipendenti dagli oggetti così interni come esterni, anteriori a qualunque rappresentazione d'oggetti, soggettive e non oggettive; sono condizioni necessarie della nostra facoltà di conoscere, son le forme di cui la nostra sensibilità veste per sua natura tutte le sue sensazioni. Ora, qui, osserva il Soave, si vorrebbe sapere che cosa siano e come esistano in noi queste rappresentazioni dello spazio e delle sue dimensioni, prima che noi abbiamo acquistato qualche idea dell'esteso; che cosa siano e come esistano queste rappresentazioni del tempo prima che qualche idea di successione si sia presentata a noi. Per dimostrare che esse esistono in noi anteriormente ad ogni sensazione, Kant non ha che un argomento: dice che queste rappresentazioni sono in noi assolute, indeterminate, infinite, e che quindi non possiamo acquistarle da nessun oggetto (finito). Ma abbiamo veramente queste rappresentazioni dello spazio e del tempo assoluto e infinito? Noi abbiamo certo chiarissima idea di uno spazio determinato e di un tempo finito; possiamo ingrandire quest'idea quanto ci aggrada; possiamo supporre che, oltre a tutti gl'ingrandimenti che ci fingiamo, esista ancora dell'altro spazio e dell'altro tempo; allora diciamo che questo spazio e questo tempo (matematico) sono infiniti per noi, cioè che noi non sappiamo trovarne i confini. Ma essi non ci presentano che un'idea negativa, il che vuol dire che dello spazio e del tempo che esistono oltre i confini a cui può giungere la nostra immaginazione e il nostro intelletto, noi non ab-

---

(1) *Op. cit.*, Annotazioni, pag. 379. Il Soave conosceva il tedesco. Forse non avrà potuto trovare il testo originale.

(2) *Op. cit.*, pag. 330-331.

biamo nessun' idea. È dunque falso che esista in noi la rappresentazione dello spazio e del tempo infinito e assoluto. Tutte le nostre rappresentazioni del tempo e dello spazio sono limitate e finite. E queste, come pretendere che non possiamo acquistarle? anzi, che siano un prodotto originario della nostra forza e natura intrinseca, che siano forme soggettive? Nessun cieco nato ha potuto aver mai l' idea dei colori, nessun sordo nato l' idea dei suoni; l' analogia ci guida a credere che, se qualcuno nascesse senza odorato o senza gusto o senza tatto, non potrebbe avere alcun' idea di ciò che si percepisce con questi sensi; e chi nascesse senza senso alcuno non avrebbe nessun' idea. Ora, come supporre negli uomini, anteriormente ad ogni esperienza sensoriale, le rappresentazioni dello spazio e del tempo non solo come possibili, ma come reali e necessarie e dipendenti dalla loro forza e natura intrinseca?

Inoltre, se esistesse veramente in noi questa forza, se fosse una condizione necessaria della nostra facoltà di conoscere, nella stessa maniera che siamo consapevoli di aver questa facoltà, non dovremmo pur sapere in che modo essa sia fornita delle rappresentazioni dello spazio e del tempo prima d' ogni esperienza sensoriale, e, molto più, in che modo essa vesta continuamente le sue sensazioni di queste forme per crearne le idee dei corpi e quelle dei pensieri interni? Un essere in sè, qual' è chiamato da Kant l' essere conoscente, che generasse da sè tutte le sue rappresentazioni e non sapesse il modo in cui le generasse, nè fosse pur consapevole di produrle, non sarebbe l' essere più assurdo?

Del resto Kant stesso afferma che, se noi non avessimo mai sensazioni, non percepiremmo in nessun modo lo spazio, la rappresentazione del quale si risveglia con la prima delle nostre sensazioni; che tuttavia quella non nasce da queste ed è anteriore ad esse. Ora, come conciliare le due cose? come concepire che esista in noi anteriormente e indipendentemente dall' esperienza sensoriale una rappresentazione che però non possiamo formarci se non all' atto delle sensazioni medesime? Che è questa rappresentazione che non possiamo percepire? È una forma soggettiva, risponde Kant. Ma che dobbiamo noi intendere, o che intende egli d'esprimere con questo nome di forma? E come poi questa forma, che era in noi senza essere da noi percepita, si desta ad un tratto alla prima sensazione? Come avviene che, appena

desta, s'avventa alla sensazione che l'ha risvegliata, la veste di sè medesima, con lei medesima si proietta fuori di noi, e tutt'e due si trasformano nella rappresentazione d'un oggetto?

Di più, se la prima sensazione, contemporaneamente alla quale si desta l'idea dello spazio, fosse un odore o un sapore, o un suono o un colore, che idea di spazio potrebbe mai destarsi? Condillac ha dimostrato che la statua, finchè sia fornita dei soli sensi dell'odorato, del gusto, dell'udito e della vista, non può formarsi nessun concetto nè d'estensione nè di spazio, non può proiettare nessuna delle sue sensazioni fuori di sè stessa, non può avere nessun'idea d'oggetti esterni. Solo il tatto dà origine a questa proiezione; ma la prima sensazione tattile non fa nascere subito l'idea di spazio; quante sensazioni, quanti confronti, quanti studî son necessarî per giungere al concetto astratto di spazio, specie all'idea astrattissima e negativa dello spazio puro, assoluto, che Kant suppone positiva e inerente in noi prima di ogni sensazione! E in vero quale rappresentazione o idea di spazio mostra d'avere un bambino nei primi giorni, anche dopo esser stato nel seno materno circondato sempre dalle sensazioni tattili, e avere con quelle, dopo la nascita, avute già molte sensazioni e di sapore e di colore e di suono e di odore? Quale proiezione mostra egli di fare delle sue sensazioni? Quale rappresentazione o conoscenza dimostra d'avere degli oggetti esterni? Egli dà segni d'aver, sì, sensazioni, ma di considerarle tutte come semplici modificazioni dell'essere suo; non sa riferirle a nulla d'esterno, non ne trae quindi ancora idea alcuna d'oggetti esteriori. Orbene, se fosse una virtù intrinseca e necessaria della nostra sensibilità il vestir della forma dello spazio le nostre sensazioni e proiettarle fuori di noi, dando origine alle idee degli oggetti, il bambino non dovrebbe proiettare immediatamente le medesime rappresentazioni degli oggetti che abbiamo noi e dare gli stessi indizî o indizî analoghi d'avere queste rappresentazioni? (1)

Osservazioni simili si possono fare riguardo al tempo. Strana è la tesi che nessuna percezione interiore, nessuna coscienza sarebbe possibile in noi, se non fosse vestita della forma del tempo; che, se facciamo astrazione dal tempo, non possiamo più percepir noi

---

(1) *Op. cit.*, pag. 320-328.

medesimi, nè sentire qualcosa che accada in noi. Poichè Kant stesso nella *Critica della ragion pura* dice che tutte le nostre percezioni sono accompagnate dalla coscienza *io penso,* che questa è la prima percezione originaria, la quale, perchè possa accompagnare tutte le altre, dev' essere in origine senza compagna; e ripete poi nella *Critica della ragion pratica* che la coscienza di noi medesimi in tanto è certa, in quanto è assoluta, non sottoposta in alcun modo alle leggi della facoltà di conoscere, indipendente quindi dalla forma del tempo, se fosse vestita della quale sarebbe illusoria al pari delle altre. Ora, come mai dice qui che una tal forma è assolutamente necessaria all' esistenza della percezione che abbiamo di noi stessi? Non è una contradizione? Se la coscienza che abbiamo di noi stessi è indipendente dalla forma del tempo, perchè non ne sarebbe indipendente la coscienza di tutte le nostre modificazioni interiori? Ma, risponde Kant, è indubitabile che tutte le nostre affezioni interne debbono comparirci come esistenti o insieme o l' una dopo l' altra, cioè o nella stessa parte del tempo o in momenti consecutivi; dunque appunto la forma del tempo ce le fa sentire. La conseguenza qui non è legittima. Certo io son consapevole d' un mio dolore in un dato momento; ma non già la rappresentazione del tempo mi dà la coscienza o la sensazione del dolore, bensì l'impressione esterna o interna da me ricevuta; e, mentre io sento il dolore, a questo solo penso, non già al momento in cui lo sento; l'anima mia, tutta occupata dal dolore suo, specialmente se questo è subitaneo e violento, non si prende la briga di pensare nè al tempo, nè ad altro. Ma, replica Kant, se la rappresentazione del tempo non è *a priori* e soggettiva, per quali dei miei organi esteriori l' ho acquistata? dov'è un oggetto da me percepito che sia il tempo? Qui Kant non ha visto che la cognizione del tempo si può acquistare dall'avvertimento del succedersi delle nostre sensazioni interiori, o anche dal movimento esterno (passaggio successivo dall' una all' altra parte dello spazio), dalla successione di causa e d' effetto etc. Non è dunque vero che la rappresentazione del tempo sia una forma *a priori,* anteriore ad ogn' idea di successione, e il presupposto necessario di ogni percezione interna (1).

---

(1) *Op. cit.,* pag. 330-333.

Esaminata, così, la sensibilità, passiamo all' intelletto. È nota la dottrina kantiana delle categorie, le quali sarebbero anch'esse forme pure, leggi soggettive *a priori* della nostra facoltà di conoscere, presupposti indispensabili d' ogni conoscenza, perciò anteriori alla percezione degli oggetti, che esse anzi coordinano, legano, classificano e determinano. Ma tutto ciò sembra erroneo al Soave; chè, qualora fosse vero quanto dice Kant, seguirebbe che noi giudichiamo uno il sole e molte le stelle non perchè vediamo un sole soltanto e molte stelle, ma perchè, fra tanti oggetti collocati dalla nostra sensibilità nello spazio, piace all' intelletto di applicare la sua categoria dell' unità al sole piuttosto che alle stelle, e la categoria della pluralità alle stelle piuttosto che al sole. Del pari giudicheremmo diafano il vetro e non diafano il ferro non perchè l'uno dia passaggio alla luce e l' altro no, ma perchè l' intelletto a quello applica la categoria dell'affermazione, a questo quella della negazione. Similmente giudicheremmo sostanza il sasso e la sua figura rotonda o cubica un accidente non perchè, cambiandosi la figura, il sasso tuttavia sussiste, ma perchè piace all' intelletto di dare la categoria di sostanza piuttosto al sasso che alla figura e viceversa. Guai a chi dicesse che la madre è causa e il figlio effetto perchè questo nasce da quella! Sarebbe errore da empirico. Un fedele trascendentalista deve dire che quel rapporto sussiste unicamente perchè l' intelletto applica alla prima la categoria di causa e al secondo quella di effetto; e dev' esser pronto a sostenere che, se a qualche testa bizzarra piacesse il contrario, si vedrebbe il figlio diventar causa e la madre effetto.

Stranissima è poi l' asserzione di Kant che queste categorie siano in noi anteriori alla conoscenza di qualunque oggetto. Come mai io posso avere il concetto d' unità e pluralità, senz' aver mai, non dico, veduto, ma rappresentato nella mia mente nè uno nè più oggetti? come conoscere la distinzione di sostanza e accidente, di causa ed effetto, di azione e reazione, di possibilità, esistenza etc. prima di conoscere qualche oggetto in cui questi caratteri si possano o ravvisare o supporre?

Nè si può dire che Kant consideri le categorie come semplici *potenze*, che poi si riducano all' *atto* nel conoscere gli oggetti. Egli le considera come cose reali e davvero esistenti nell' intelletto prima della conoscenza di qualsiasi oggetto; anzi dall' applicazione loro egli fa nascere e le immagini degli oggetti e gli og-

getti stessi. Infatti secondo il criticismo quando un concetto puro dell' intelletto è applicato a una forma pura della sensibilità, diviene uno *schema* o tipo primitivo. Dunque lo *schematismo* è l'atto risultante nella nostra conoscenza dall' applicazione delle forme dell' intelletto puro a quelle della sensibilità pura. Quando tale applicazione si fa ad una cosa individua, ne risulta un' immagine, la quale, riferita ad una sensazione, forma un oggetto. Qui si vede che la formazione delle immagini è tutta opera dei concetti puri dell' intelletto combinati con le forme pure della sensibilità anteriormente non solo a qualunque oggetto, ma anche a qualunque sensazione, poichè solo dal riferire le immagini alle sensazioni risultano gli oggetti (1).

Nell'esame della teoria kantiana della ragione le osservazioni del Soave sono meno notevoli; tuttavia qualcuna merita d'esser ricordata. Riguardo all' idea cosmologica della totalità assoluta o dell' universo osserva per es. che Kant vede una contradizione necessaria tra la sensibilità e l' intelletto da una parte, per cui l' infinito è troppo vasto, e la ragione dall' altra, per cui ogni limite è troppo angusto; onde derivano le quattro famose antinomie. Ma come mai nel soggetto conoscente qual' è supposto da Kant possono nascere queste contradizioni e antinomie? L'essere conoscente è uno; la sensibilità, l' intelletto e la ragione formano con lui una cosa; come può egli essere in contradizione con sè stesso? O ha o non ha l' idea d' assoluto. Se l' ha per mezzo della ragione, come può contradirsi perchè non l' ha per mezzo della sensibilità o dell' intelletto? Forse la sensibilità e l'intelletto sono due cose separate da lui? Inoltre Kant ha detto da principio che le rappresentazioni dello spazio e del tempo, come forme soggettive della sensibilità, sono illimitate, infinite. Come mai ora l' infinito diventa troppo vasto per la sensibilità?

Infine, secondo Kant, il soggetto conoscente costruisce e, in certo modo, crea l' universo. Ora com' è possibile che quest' universo ch' egli stesso s' è creato non debba egli sapere come se lo sia creato, se finito o infinito rispetto allo spazio e al tempo, se composto di parti semplici o no etc.? Come mai un essere che si crea da sè l' universo può avere intorno a questo opinioni contradittorie? (2).

---

(1) *Op. cit.*, pag. 336-340. (2) *Op. cit.*, pag. 341-345.

Del criticismo, oltre la parte teoretica, il Soave esamina anche la dottrina della ragion pratica. Ma qui veramente in alcuni punti non interpreta bene Kant, quindi gli muove false accuse. Tuttavia fa pure qualche buona osservazione. Così egli nota che Kant ha creduto di risolvere il problema della libertà con la distinzione fra il mondo dei fenomeni e quello dei noumeni. Ma noi non sappiamo che farci dei suoi fenomeni, delle sue categorie, e della libertà di un mondo trascendente; noi consideriamo la natura e i suoi avvenimenti non come fenomeni (apparenze) o puri concetti dell' intelletto, ma come cose reali; quindi la sua soluzione non ci sodisfa.

Inoltre i dettami naturali anteriori ad ogni conoscenza, i precetti assoluti, gl' imperativi categorici non sono che parole vane, asserzioni gratuite, contradette dai fatti. Anzi sono inconcepibili, giacchè chi può capire come mai uno, prima d' aver acquistata idea alcuna del giusto e del buono, possa sentire in sè stesso una legge che gli comandi quel ch' egli non sa? Fa il giusto e il buono. Ma questo giusto e questo buono che cos' è? Non lo sappiamo nè tu, nè io; ma tu devi farlo; ed io te lo comando sotto pena che tu arrossisca ai tuoi proprî occhi. Ecco il nocciolo della dottrina kantiana. Ma non è questa una legislazione del tutto nuova e strana? Il Soave conclude contrapponendo la *filosofia sperimentale*, che è quella sua e quella degl' ideologi, alla *trascendentale* di Kant (1).

Questa critica, che gli storici della filosofia superficialmente hanno spesso considerata come superficiale (2), è invece (fuorchè in qualche punto, dove il Soave ha troppa fretta di sostituire le sue idee a quelle di Kant o addirittura interpreta male il criticismo) acuta ed esatta (superiore senza dubbio a quella del Tracy). È un attacco vivace dell'empirismo contro l' apriorismo; ecco tutto. Notevoli sono specialmente i punti in cui il Soave intravede la

---

(1) Qui però il Soave interpreta male la dottrina kantiana, credendo che questa consideri tutto il mondo come un' illusione (mentre la filosofia sperimentale lo terrebbe per una realtà). Il che è falso, come vedremo parlando della critica mossa dal Romagnosi a Kant.

(2) Vedi per es. V. Cuoco, *Op. cit.*, pag. 46-47.

confusione kantiana fra lo spazio (e il tempo) oggettivo (matematico) e quello soggettivo, e nota l' impossibilità di considerare lo spazio e il tempo soggettivo come una forma bell' e pronta nella nostra mente, indipendente da ogni esperienza. È noto che questo è uno dei punti più deboli della dottrina kantiana, che non regge al confronto dei fatti, i quali mostrano che la percezione dello spazio si perfeziona e quasi si forma a poco a poco con l' esperienza.

L' obiezione sull' autocoscienza non va, perchè l' unità sintetica originaria dell'appercezione secondo Kant ci dice solo *che* siamo, non *come* appariamo a noi stessi, nè *come* siamo in noi stessi (1). Solo in questo senso è libera dalla forma del tempo.

Importante è la dimostrazione soaviana dell' impossibilità di considerare le categorie come forme soggettive, e della necessità di tener conto delle condizioni e dei suggerimenti dell' esperienza per l' applicazione loro. Giusto è quanto osserva sulla dottrina dello schematismo, secondo cui le categorie parrebbero veri e proprî *atti* (non semplici possibilità) compiuti prima dell' esperienza. Lo schematismo è senza dubbio una parte debole e confusa della dottrina kantiana; Kant, credendo di facilitare con esso l' applicazione delle categorie al reale, crea nuove difficoltà.

Notevoli sono le altre osservazioni sulla ragion pura e sulla ragion pratica.

*
* *

LA CRITICA DEL BALDINOTTI. — Dopo il Soave, in Italia si occupò di Kant Cesare Baldinotti, già da noi ricordato fra i simpatizzanti con la filosofia lockiana (2). Il quale in un' appendice della sua opera *Tentaminum Metaphysicorum libri tres* (1817)

---

(1) *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von K. Kehrbach, 2ª Ediz., Leipzig, Reclam, Supplement III, § 25, pag. 676.

(2) Si noti che il 1808 fu tradotto in italiano il trattato di Kant *Ueber Paedagogik* (compilato dal prof. Teodoro Rinck, scolaro di Kant, sopra il corso di lezioni pedagogiche che il celebre filosofo teneva all' Università di Koenigsberg, e pubblicato il 1803) col titolo *Idee di E. Kant sull' educazione pubblicate dal dott. Rinck, traduz. dal tedesco di A. E.*, Milano, Silvestri, 1808. A un' affermazione di questo scritto si riferiva

esaminò e criticò nelle linee generali la dottrina del filosofo tedesco (1).

Il Baldinotti non vuol esporre la storia del kantismo, il che sarebbe troppo arduo e lungo. Rimanda per questo riguardo il lettore all' *Histoire des systèmes* di Degérando. Su quale testo ha studiato la dottrina di Kant? Sulla traduzione latina del Born. Ma non è sicuro d' aver interpretato giustamente il pensiero kantiano. I seguaci del filosofo tedesco rispondono sempre a quelli che rivolgono loro obiezioni, di non esser capiti, anzi non s' intendono neppure fra di loro; e anche noi, egli dice (forse non senza una punta d' ironia), siamo uomini; e non possiamo evitare la sorte degli altri. Ma perchè, osserva, i kantiani non adoperano ogni cura e ogni studio per esser compresi? (2).

Premesse queste considerazioni, passa ad esporre brevemente la dottrina di Kant (3). Il quale, egli dice, volle tentare un' impresa del tutto nuova: indagare se e in che modo sia possibile la conoscenza del vero, che cosa sia conoscere il vero, quale sia la relazione fra oggetto conosciuto e soggetto conoscente; pensò così di ricercare la possibilità della metafisica e dell'esperienza. Secondo Kant gli scettici e i dommatici, i razionalisti e gli empiristi, i materialisti e gl' idealisti sono assai lontani dal vero perchè non

---

il Delfico il 1814 al principio della sua *Memoria su la perfettibilità organica* (« Kant riguardò la teoria dell' educazione come il più gran problema sociale ancora irresoluto »). Il Delfico nominò Kant anche in *Della importanza di far precedere le cognizioni fisiologiche* etc., dove accennò alla tesi sostenuta da Kant nell' operetta *Per la pace perpetua* (ch' egli forse conosceva indirettamente o nella traduzione francese), secondo cui solo nell' uniformità delle idee e delle leggi dei popoli si può trovare il fondamento della pace mondiale. Alla medesima tesi kantiana il Delfico accennò nella detta *Memoria su la perfettibilità organica.* Vedi DELFICO, *Opere,* Vol. III, pag. 506, 512-13 e 577.

(1) CAESARIS BALDINOTTI *Tentaminum Metaphysicorum libri tres,* Patavii, Typis Seminarii, 1817 — Tentamen I — De Metaphysica generali liber unicus — Appendix: De Kantii philosophandi ratione et placitis ut ad Metaphysicam Generalem referuntur, pag. 379-400. Quest' opera, dichiarata irreperibile dal CICCHITTI-SURIANI (*Op. cit.,* pag. 79) è nella Biblioteca Nazionale di Firenze (vecchio fondo della Palatina).

(2) *Op. cit.,* §§ 883-886. (3) *Op. cit.,* §§ 887-911.

hanno affrontato queste questioni e perchè hanno trascurato le verità trascendentali. Kant si diede a ricercar queste verità *a priori,* tentando di conciliare tutte le sette dei filosofi e fra di loro e con la sua dottrina. Ma non ci riuscì; anzi suscitò nuove contese. Il che derivò forse dall' oscurità della dottrina, dai neologismi contorti e non necessarî, dall' immensa moltitudine di questioni, di tesi, di antitesi, di postulati, di scolii, dalla immoderatezza nel definire, interpretare, spiegare, distinguere, dividere, infine dalla natura stessa degli elementi di cui consta il criticismo, i quali non si possono comporre fra di loro. Onde la facile scappatoia che il criticismo non sia compreso e perciò sia respinto.

Come sciolse Kant il problema della conoscenza? Distinguendo per ciascuna facoltà (sensibilità, intelletto e ragione) una materia e delle forme (1). Queste forme Kant si gloria d' aver ricercate e trovate *a priori.* Dunque, osserva il Baldinotti, la filosofia di Kant differisce moltissimo da quella che dopo Locke s' è sparsa per quasi tutta l' Europa; questa trae origine dall' osservazione, sta attaccata all' esperienza, procede con l' una e con l' altra, non si allontana mai dal loro fianco. Kant invece *a priori* tratta dell' intelletto e ne dà la teoria. Questo è, secondo il Baldinotti, il delitto *(scelus)* del sistema kantiano. Questa ne è la parte più arbitraria, per nulla provata, interamente ipotetica, anzi opposta alle leggi delle ipotesi (2).

Dopo aver toccato dell' applicazione delle forme alla materia, dei limiti e della realtà delle nostre conoscenze, della dottrina etica kantiana, il Baldinotti passa all' attacco.

Tutto l' edificio del filosofo tedesco, egli afferma, crolla dalle fondamenta, se si osserva che è stato eretto *a priori,* come Kant stesso confessa. Costruire *a priori* una teoria dell' intelletto umano! Dunque Kant ebbe nota l' essenza intima dello spirito per un certo privilegio suo! Ma allora perchè non la spiegò chiaramente,

---

(1) Si noti che il Baldinotti ha un' idea esatta delle forme kantiane: infatti dice che è forma della sensibilità, ossia legge sua, di non poter separare l' oggetto rappresentato dallo spazio e dal tempo (*Op. cit.*, § 894), e che le forme, ossia le leggi dell' intelletto, sono le condizioni generali e necessarie del giudizio (*Op. cit.*, § 895).

(2) *Op. cit.*, § 898.

come i geometri spiegano le loro figure, e i fisici le loro macchine, di cui conoscono l'intima costruzione e natura? perchè non rivelò in che maniera aveva scoperto le forme e i loro caratteri? (1).

Inoltre Kant pose quasi a base del suo edificio filosofico il problema della possibilità della conoscenza; credeva anzi che le stranezze dei filosofi dipendessero dal non aver risoluto tale questione. Orbene, questo problema è contradittorio in sè, giacchè presuppone la conoscenza prima che si sia provata la sua possibilità. Infatti in quale altro modo se non con la conoscenza l'intelletto può ricercare e scoprire quella possibilità? Noi procediamo da una cognizione ad un'altra, ma manca la via per cui possiamo procedere alla possibilità della conoscenza; poichè la possibilità della conoscenza precede ogni cognizione, e solo con la cognizione noi possiamo procedere ad essa (2).

Di più: la realtà di questo edificio kantiano è nulla. Tutto in esso è apparenza e fenomeno; quindi niente è certo in sè. Poichè la materia riceve il suo carattere dalla forma; le forme non derivano dalle cose, nè sono nelle cose, ma appartengono allo spirito: il nesso reciproco delle forme tra loro e di esse con la materia deriva del pari dallo spirito. Da questo nesso, da quest'applicazione provengono le nozioni e le idee; niente dunque è certo rispetto all'oggetto, ossia in sè. Ma neppure rispetto al soggetto. Poichè lo stesso essere pensante, in quanto oggetto, è apparente, è fenomeno. Dunque sono fenomeni le forme di lui; fenomeno è la materia; fenomeni sono le leggi secondo cui alla materia sono applicate le forme; l'applicazione stessa è fenomeno. Kant in vero dice che le leggi, le quali determinano tutto, sono immutabili e necessarie. Ma che importa questo, se esse stesse son fenomeni, se tutto è apparente, se ci volgiamo sempre nel vortice dei fenomeni? (3).

La ragion pratica di Kant pone un rimedio a tutte queste negazioni, a tutti questi dubbî? Sì, ma con la fede, non con la forza della conoscenza; con i postulati, non con le dimostrazioni. Ma questi son rimedî inefficaci e inetti: chè non prevengono

---

(1) *Op. cit.*, § 912.

(2) *Op. cit.*, § 913. Come si noterà facilmente, questa critica ricorda quella di Hegel.

(3) *Op. cit.*, §§ 915-16.

mali pessimi, non recano aiuto alla società e alla religione pericolanti, nè impediscono la loro rovina. Non basta: la ragion pratica di Kant è non solo inutile, sibbene assurda. Postula in vero l'esistenza di Dio ed altri fatti quasi egualmente importanti. Ma dal postulare qualcosa segue forse che questo qualcosa esista o possa accadere? La ragion pratica può far sì che si presti fede a quei fatti, ma non li dimostra: Kant stesso dice che di essi si può provare il *pro* e il *contra,* perchè non sono proporzionati all'intelletto; che quindi non si può decider nulla a lor riguardo. Dunque la ragion pratica di Kant impone di credere ciò che può esser tanto vero quanto falso, impone cioè l'assurdo, quindi è assurda essa stessa.

Ma neppure la ragion teoretica (che secondo Kant regge il sistema psicologico, compie l'opera delle altre facoltà, le libera da ogni condizione, ed ha perciò idee complete, indipendenti da ogni altra forma) può adempiere questo molteplice suo compito. Che valgono infatti a tale scopo quelle idee complete, quelle tre forme assolute (Dio, l'universo, l'anima) che essa possiede per sua natura? Kant ritiene che sia impossibile mostrare che queste cose esistano oggettivamente (la loro realtà oggettiva). Come dunque possono esser la base e il fondamento delle altre cognizioni? Come possono rendere la ragion teoretica adatta a tale compito? Senza dubbio essa è impari a questo.

Pertanto la ragione così pratica come teoretica non libera Kant da uno scetticismo generale. Ma egli è anche dommatico; infatti sostiene molte tesi senza ragione. Quale ragione per es. indusse Kant ad avanzare tutte quelle asserzioni sulla materia, la forma, le categorie, le leggi dell'intelletto etc.? Su quale fondamento egli affermò che la forma e le idee sono destituite di ogni realtà oggettiva, non hanno alcuna relazione esterna? Nessuna ragione davvero addusse di queste asserzioni. Inoltre chi non dommatizza confessa la debolezza della ragione, segue l'osservazione e l'esperienza per determinare le facoltà e le leggi dell'intelletto; non confida dunque di poter rivelare queste leggi e facoltà *a priori.* Ma, siccome Kant procede in maniera opposta, è evidente ch'egli è dommatico.

Queste considerazioni c'inducono ad affermare che Kant segua i razionalisti. Costoro infatti attribuiscono tutto alla ragione e nulla all'esperienza. Kant invero attribuisce all'esperienza i pri-

mordî del conoscere, insegna che non può darsi il conoscere senza l'applicazione delle forme alla materia della sensibilità, cioè senza l'esperienza; ma questo a parole. È invece un suo domma che la possibilità del conoscere si debba ricercare e dimostrare con la ragione. Così sottomette l'esperienza alla ragione, la quale non solo aggiunge forza alla conoscenza sperimentale, ma anche prova e dà la possibilità di essa. Che cosa puzza maggiormente di razionalismo?

Ma il bello è che dalla natura della filosofia critica segue che Kant è pure empirista! Infatti egli stesso sopprime tutte le verità di ragione, stabilisce che tutte riguardano i sensibili. Ben è vero che non assegna cognizioni vere e proprie all'esperienza; ma, se le forme della sensibilità non danno una base per l'applicazione delle forme dell'intelletto e della ragione, si ha assoluta mancanza di conoscenza. Non c'è dunque conoscenza che non si riferisca a qualche oggetto sensibile. Se manca questa relazione, i nostri pensieri sono vuoti. Appunto per ciò egli rimproverò Locke, che aveva tentato di provare l'esistenza di Dio. Dunque mai ci fu forse empirista così radicale.

Infine Kant stesso dà ragione di credere ch'egli si possa annoverare fra gl'idealisti e i materialisti. Fra questi in vero in quanto crede che l'esistenza degli spiriti non si possa dimostrare, che quindi possa esser falsa. Fra gl'idealisti poi perchè egli è un idealista assoluto. Infatti che cosa conosciamo, secondo Kant, degli oggetti? Solamente che esistono. Ma come conosciamo questo? Non in sè e per sè, ma secondo le leggi dell'intelletto, che non hanno nessuna validità rispetto all'oggetto. Dunque l'esistenza dei corpi si dimostra solo soggettivamente, non oggettivamente, ossia è solo ideale. Del resto, anche se si dimostrasse oggettivamente, siccome ignoriamo, secondo Kant, le proprietà e le azioni dei corpi, e siccome le forme della sensibilità, cioè il tempo e lo spazio, sono solo in noi, sono leggi della nostra mente, in vero si dimostrerebbe non che essi esistono, ma che esiste ciò di cui non abbiamo alcuna idea, alcuna conoscenza reale, ciò che non esiste nè nello spazio nè nel tempo, ossia che non esiste. Kant, è vero, distingue la materia della sensibilità dalla forma, quasi che quella venisse di fuori; ma questa distinzione è illusoria; con essa Kant volle coprire il suo idealismo. Infatti secondo lui stesso la materia è fenomeno; le leggi della

natura, che regolano gli effetti della materia, sono creazioni dell' intelletto; dalle leggi dell' intelletto deriva il nesso della materia e delle forme della sensibilità; nessun' analogia, nessuna relazione congiunge la materia kantiana della sensibilità all' oggetto esterno: non una relazione di somiglianza, non una d' identità, non una di causalità: delle prime due non si può nemmen parlare; l' ultima poi Kant come potrebbe provarla, senza dimostrare che esistono gli oggetti in sè? Giacchè stabilirebbe che sussista una relazione di causalità in ciò che egli non mostrerebbe che esista. Quindi la materia kantiana è soltanto nello spirito e deriva dallo spirito, non è fuori di esso. Dunque la sua indipendenza dalla forma è un' illusione. Dunque Kant ha cercato di coprire con essa il suo idealismo.

Conclusione: Kant non ha superato gli scogli in cui egli vide naufragare altri; ha dato anzi in essi; ed è caduto in tutti gli errori che si meravigliò non fossero stati evitati dai suoi predecessori (1).

Questa critica, quantunque contenga qualche buona osservazione (stabilisce per es. la vera differenza fra la dottrina di Locke e il criticismo, insiste sull'oscurità e tortuosità del linguaggio critico, nota nei kantiani il vizio di dire di non esser compresi dagli avversari, coglie esattamente il concetto kantiano di forma, scova nell' intimo della dottrina del filosofo di Koenigsberg i germi dell' idealismo) dà talvolta l' impressione di un vano esercizio scolastico e retorico. Infatti non si capisce come mai un filosofo possa riunire in sè caratteri così cozzanti fra loro come quelli di scettico e di dommatico, di razionalista e d' empirista, d' idealista e di materialista, che pur il Baldinotti vuol attribuire tutti a Kant. In tal caso vien fatto di pensare che un sistema filosofico, per chi vuol criticare per criticare, diventa come un pezzo di gomma elastica, che si può tirare in tutti i sensi.... Che valore può avere una critica siffatta, che dimostra tesi contradittorie sullo stesso oggetto? Si distrugge da sè (2). Il Baldinotti stesso ha affermato che ciò di cui si può dimostrare il *pro* e il *contra* è assurdo. Dunque....

---

(1) Per tutta questa parte vedi *Op. cit.*, §§ 918-927.

(2) Forse il Baldinotti crede d'aver mostrato che la teoria stessa di Kant risulti di elementi incompatibili fra loro. Ma tale sua opinione non dipenderebbe dal non aver inteso lo spirito di quella teoria?

*
* *

LA CRITICA DEL BORRELLI — Ben più importante è la critica del Borrelli: il quale, per circostanze a noi note di sua vita, aveva avuto occasione di dimorare in terra tedesca, d' imparare quindi la lingua necessaria a leggere e interpretare direttamente le opere di Kant (di cui cita la *Kritik der reinen Vernunft,* Riga, 1794; i *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,* Riga, 1783; la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,* Riga, 1797; e la *Kritik der praktischen Vernunft,* Leipzig, 1818) e di conoscere anche qualche critica mossa al filosofo di Koenigsberg in Germania stessa (dei critici tedeschi cita lo Stattler, lo Zallinger, il Tittel). L'essenziale della critica è nell' *Introduzione alla filosofia naturale del pensiero* (Lugano, 1824), Sezione I, Cap. II, §§ 3 e 4. Ove, dopo una breve esposizione non tanto delle dottrine, quanto del metodo di Kant, passa all'attacco. Tutto il sistema kantiano, dice il Borrelli, è fondato su una divisione arbitraria delle conoscenze umane. Oltre quelle che ci son dettate dall' esperienza, ne ammette altre *a priori* (forme). Ma queste sono superflue, poichè si può mostrarle dipendenti dall' esercizio dei sensi, dall' astrazione, dall' attenzione, dall' analisi, dalla sintesi e da ciò che si suol chiamare generalizzazione d' idee. Quindi « si dirà che un ponte si è fatto per attraversare con pena uno spazio, per cui potea ritrovarsi con miglior consiglio un sentiero » (1).

Ma le forme kantiane sono non solo inutili, ma anche inintelligibili. Per es. quelle della sensibilità sono ciò per cui il molteplice del dato acquista un certo ordine ed è rivestito dello spazio e del tempo; parrebbe dunque che fossero semplici *attitudini* a sistemare gli elementi, ossia *facoltà* o *forze ordinatrici;* dovrebbero quindi dar origine a conoscenze solo all' urto degli oggetti esterni sui sensi. Ma a tale interpretazione s' oppone la sentenza di Kant stesso, il quale nella *Critica della ragion pura* dice espressamente a proposito dello spazio: « Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa *intuizione pura* » (2).

---

(1) *Introduz.* etc. (Edz. cit.), pag. 57.
(2) *Kritik d. r. V.* (Edz. cit.), pag. 49.

Quest' espressione significa un riguardare, un modo di vedere, quindi non una possibilità, ma un *atto:* il quale sarebbe non prodotto per via dell' esperienza, ma *a priori.* Ora, quest' atto può o precedere o accompagnare o seguire l' impressione sensoriale. Se però di queste tre supposizioni si vorrà ammettere la prima, si avrà un' intuizione in cui non s' intuisce nulla. Nessun guadagno otterremo volendo intendere quest' atto o come funzione ordinatrice di nessuna cosa ordinabile o come forma interiore per qualsiasi materia formata; chè, in tal caso, riavremo quelle idee *innate* che oramai sono state distrutte da Locke. La seconda e la terza supposizione poi sono in contrasto con quanto dice Kant stesso: infatti egli asserisce che le forme non sorgono quando i nostri sensi hanno agito o agiscono ancora, ma giacciono preparate nell' animo e quasi *prefondate.* Ripete anzi spesso che non sono nè mediatamente nè immediatamente dedotte dalla nostra esperienza, ma che sono condizioni della possibilità di essa. Dunque nessuna delle tre interpretazioni va; e allora com' è possibile intender le forme kantiane in una maniera qualunque? (1) È chiaro che, come s' è detto, esse sono inintelligibili.

Questo è confermato da altre considerazioni che si possono fare sullo spazio in particolare. Lo spazio, dice Kant, non è altro che la *forma pura* di tutti i fenomeni del senso esterno, la *condizione soggettiva della sensibilità.* Ora, secondo lui stesso, la sensibilità è il potere di ricevere rappresentazioni, la *receptivitas impressionum.* Quindi si potrebbe prima di tutto domandare come mai la condizione d' una facoltà, d' una possibilità, di un' attitudine possa essere un *atto.* Ma, comunque sia, resta sempre che è una *condizione soggettiva.* Si dovrebbe allora interpretare come un modo, una forza, un' affezione della mente, non come un *oggetto* sul quale quell' affezione o forza o quel modo si eserciti. In termini più precisi: una rappresentazione dello spazio non dovrebb' essere che *coscienza* d' una determinazione dell' ente pensante. Eppure Kant assicura che lo spazio è rappresentato quale una data grandezza infinita (2), quale un *oggetto,* come è necessario realmente fare in geometria (3). Questa nota dello spirito è

---

(1) *Introduzione,* pag. 57-59.
(2) *Kritik d. r. V.,* pag. 53.
(3) *Op. cit.,* pag. 678, nota.

dunque così fatta che s'annuncia per l'opposto di quel che realmente è. È una nota che per natura, per essenza, mentisce; è quasi destinata a mostrare che il così detto *senso interno,* cioè la *coscienza* stessa, che è inclusa in ciascuna delle operazioni dell'anima, potrebb'esser fallace. Perchè infatti non potrebbe nello stesso modo accadere che il giudizio, il raziocinio e il volere dell'uomo fossero totalmente diversi da quel che gli si rivelano? Se io mi convinco che qualcosa, rappresentato come oggetto, sia piuttosto un carattere della mia facoltà rappresentativa, posso al pari temere che ogni corpo, ogni spirito e ogni altra cosa esterna e rappresentata come tale non sia un giuoco interiore della mia facoltà di conoscere, una condizione soggettiva. E allora quale base mi rimane per sostener la certezza? Potrebbe darsi che il mio *Io* costituisse la sola cosa esistente, e che tutta la natura non fosse che il gran campo delle mie illusioni (1).

Le difficoltà aumentano quando la teoria delle forme è svolta riguardo all'intelletto. Secondo Kant le categorie devono essere applicate alla conoscenza empirica (esperienza), che rendono possibile e di cui sono condizioni. Dunque prima dell'esercizio dei sensi c'è una categoria, un concetto, una forma, a cui poi dev'esser data una volta l'intuizione. E che cos'è mai in quel tempo? Un pensiero vuoto, un pensiero *incognitivo,* senza oggetto, e quasi un passatempo dell'anima: in altri termini, un nulla, un suono vano. E come considerare altrimenti queste forme bizzarre, che possono indicare la quantità senza il *quanto,* la qualità senza il *quale,* la modalità senza la cosa a cui appartenga, e la relazione senza alcunchè di *relativo?* (2).

Inoltre non è facile intendere come queste categorie siano applicate ai dati sensoriali. Il molteplice delle rappresentazioni, dice Kant, può esser dato in un'intuizione. Ma nel punto in cui è dato, le rappresentazioni che ne fanno parte sono state distinte o no? Se sono state distinte, non è più vero che la diversità sia recata da una categoria dell'intelletto. Nel caso opposto, in che mai consiste quell'ordine che le forme pure dei sensi (spazio e tempo) hanno dato alla materia del fenomeno già sorto? Com'è in vero possibile che una disposizione, un sistema ci si presenti

---

(1) *Introduzione,* pag. 60-61. (2) *Op. cit.,* pag. 62-63.

fra cose di cui non ci consti la diversità? Si può sviluppare forma di spazio o di tempo senza che si scorga una cosa o fuori o dopo un'altra, senza insomma che già si avverta che l'una non è l'altra? Non giova punto rispondere che la cognizione ha del pari bisogno e dell'intuizione e del concetto. Chè, quando il concetto si applica, l'intuizione è già bell'e fatta, e quindi è già stabilito l'ordine, e già si mostra la diversità. Se no, bisogna supporre che vi sia un tempo infinitesimo, un istante impercettibile in cui si abbia lo spazio senza che ci sia alcun ordine, o che quest'ordine venga fuori senza che vi siano cose ordinate, o che siano ordinate delle cose le quali non sono distinte (1).

« Vi è », conclude il Borrelli, « chi dice che la filosofia di questo illustre pensatore sia la più sublime di tutte. Altri forse aggiungeranno che nelle produzioni metafisiche s'innalzi egli per modo da lasciarsi perder di vista; e vi sarà chi ami ripetergli ciò che l'usignolo del Lessing diceva un giorno alla lodola: ti slanci forse così in alto per non essere udita? ».

Il Borrelli tornò ad occuparsi di Kant, a proposito della dottrina del giudizio, nella *Genealogia* (1825), Libro II, Sezione III, Cap. IX-XI. Dove, oltre l'accusa di qualche improprietà di linguaggio (in cui però, più che intendere e criticare l'opinione di Kant, le sostituisce idee sue), muove qualche obiezione ai giudizi analitici e sintetici. « Il cerchio è rotondo » è secondo Kant un giudizio analitico. Ma l'idea della rotondità, osserva il Borrelli, è del tutto astratta e generica; nè è stata altrimenti raccolta che dai paragoni ripetuti di più superficie e di più solidi. Quindi essa non si trova certo nella nozione di cerchio: è solo conforme a un elemento di questa (ossia esprime un rapporto di conformità, non d'inerenza). Lo stesso può osservarsi in tutti i casi simili. Nè i giudizi sintetici differiscono dagli analitici. Le due nozioni del giudizio sono sempre distinte e separate, non sono mai l'una nell'altra; solo il rapporto che si desume dal giudizio ne costituisce il legame. Abbiasi per esempio la proposizione « il corpo è grave » (sintetico, secondo Kant). Qual'è il vero significato suo?

---

(1) *Op. cit.*, pag. 63-67. Il Borrelli aggiunge un'osservazione sulla morale kantiana, il cui difetto fondamentale gli pare consista nell'aver staccato il merito d'esser buono dal *vantaggio* d'esser tale (utilitarismo).

Tutti i corpi di cui abbiamo esperienza, se non sono sostenuti, cadono in basso. Incontrando la nostra mano nella loro caduta, la spingono sensibilmente nella direzione medesima, e le imprimono quasi uno sforzo. Dal paragone di questi fatti noi giungiamo alla fine a desumere una nozione generale, quella di *tendere al basso,* che chiamiamo con un nome generico: *la gravità, l'esser grave.* Quindi dire che il *corpo* è pesante non è altro che, fra le parti costitutive della nozione di esso, trovarne una conforme all'idea distinta e isolata di *esser grave.* Non è dunque fare più o meno di quel che si faccia nel giudizio analitico. Insomma per il Borrelli tutti i giudizi enunciano, come abbiam visto, rapporti di conformità (= diversità infinitesima); quindi la divisione loro in analitici e sintetici è per lui erronea. Inoltre, aggiunge il Borrelli, Kant asserisce che i giudizî delle matematiche pure siano tutti sintetici. Ma, quando si dice che il tutto è uguale alle parti prese insieme ed è maggiore di ciascuna di esse, si enuncia un giudizio delle matematiche pure; ebbene, se fosse vero che l'idea del predicato è in quella del soggetto, non ne sarebbe questo il più semplice caso? ossia questo giudizio non dovrebb'essere analitico? (1).

Questa critica del Borrelli è senza dubbio più acuta di tutte quelle dei suoi predecessori. Tuttavia non sempre coglie giusto. La prima osservazione non vale per Kant, giacchè questi dice più volte nella *Critica della ragion pura* (2) che Locke, avendo voluto trarre dall'esperienza anche i concetti puri dell'intelletto, aprì la porta e il portone alla fantasticheria; e mostra l'inutilità e vanità del tentativo lockiano. Quindi, se mai, il Borrelli avrebbe dovuto far vedere come Kant avesse torto, e non presupporre come dimostrato ciò che invece, dopo la critica del filosofo tedesco, era da provare o, almeno, da provar di nuovo.

Quanto alla seconda osservazione, sull'*intuizione pura,* mi pare che il Borrelli abbia dato troppo peso a un'espressione kantiana poco indovinata. Il linguaggio del filosofo tedesco, che spesso doveva esprimere idee nuove senza trovar pronti vocaboli corri-

---

(1) *Princ. della genealogia* (Ed. cit.), pag. 142-145.
(2) *Kritik d. r. V.,* pag. 104-105 e 111, nota.

spondenti, va inteso non alla lettera, ma nello spirito. Orbene, Kant, per indicare la forma pura dell' intuizione dello spazio e del tempo, che secondo lui è una legge soggettiva dello spirito, adopera effettivamente l'espressione *intuizione pura,* proprio come chiama *concetti puri* le categorie. Ma è noto che le categorie (come risulta da altri luoghi della *Critica della ragion pura*) vanno intese non quali *atti,* ossia concetti bell'e formati, ma piuttosto quali leggi o funzioni dell' intelletto, quali maniere necessarie di concepire e ordinare gli oggetti; del pari, l'*intuizione pura* va intesa non come atto, ma come legge della nostra attività conoscitiva, che si esplica a contatto dell'esperienza. « Come dunque », scrive Kant, « può essere nello spirito un' intuizione esterna che preceda gli oggetti stessi, e in cui il concetto di questi oggetti possa esser determinato a priori? Non altrimenti, è chiaro, che in quanto essa ha sua sede soltanto nel soggetto, *come disposizione formale di esso ad essere modificato dagli oggetti* e ad ottenere, così, la loro rappresentazione immediata, cioè intuizione, dunque solo come forma del senso esterno in generale » (1). Quindi il vero termine sarebbe *forma pura dell' intuizione;* e Kant in alcuni luoghi lo adopera *(Der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung — Der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist)* (2).

L' obiezione successiva sullo spazio in quanto oggetto è senza dubbio forte. Il Gentile (3) ha cercato di dissiparla mostrando come Kant intenda in quel caso la parola *oggetto* nel senso di *intuizione pura* (oggetto della mente), non di *oggetto esterno.* Ma, quand' anche l' intenzione di Kant fosse tale (4), non si può negare che noi, volgarmente, ci rappresentiamo lo spazio come qualcosa d' esterno. Ora, in che modo accade l' esternarsi dello spazio (proiettarsi delle sensazioni e della forma fuori di noi)? Le sensazioni secondo Kant stesso sono modificazioni soggettive; la

---

(1) *Op. cit.,* pag. 54. (2) *Op. cit.,* pag. 56 e pag. 105.

(3) *Op. cit.,* pag. 121.

(4) Potrebbe anche darsi che Kant intendesse talvolta riferirsi al momento in cui la forma è già applicata al molteplice sensoriale, e considerare per astrazione nel risultato della conoscenza solo la parte formale *(intuizione pura).*

forma pura dello spazio è condizione anch' essa soggettiva della sensibilità; come mai da questi due fattori *soggettivi* risulta qualcosa di *oggettivo,* di *esterno?*

Quanto alle categorie, il Borrelli esagera dicendo che prima dell' esercizio dei sensi esse sono concetti, pensieri vuoti, un passatempo dell' anima. Le categorie sono leggi, funzioni dell' intelletto che si esplicano solo a contatto dell' esperienza. Come sarebbe ridicolo dire che il principio di non-contradizione, prima di essere applicato ai dati sensibili, sia una forma vuota, un pensiero vano, così è ridicolo dire questo delle categorie. Il principio di non-contradizione è una legge dell' intelletto nel senso che la nostra mente è costituita nella sua essenza in maniera tale che non può, tutte le volte che compie un atto di pensiero su dati oggetti, contradirsi. Ma il nostro spirito, prima di compiere quest' atto di pensiero, aveva forse presente quel principio come formula vuota? No certo. Solo tardi, riflettendo sul pensiero e sui suoi procedimenti, noi lo enunciamo come principio chiaro ed esplicito. Lo stesso si può dire delle categorie.

Importante è invece la critica riguardante la diversità delle rappresentazioni. Il Tocco e lo Spaventa (1) hanno cercato di eliminare la difficoltà vista dal Borrelli ammettendo una sintesi di primo grado, che pone un ordine fra i dati sensibili, e una sintesi di secondo grado (intellettuale), che pone un ordine fra i dati dell' intuizione. Ma è possibile che la funzione mentale del distinguere e ordinare assuma due forme così diverse? Il distinguere è sempre distinguere, qualunque sia la natura del molteplice da ordinare; nè può cambiare sol perchè muta il materiale da distinguere.

La critica contenuta nella *Genealogia* non mi pare molto notevole, sopratutto perchè il Borrelli tende a sostituire le proprie idee a quelle di Kant. Del resto Kant potrebbe rispondergli: — Anche se fosse vero che tutti i giudizî enunciano un rapporto di conformità, non si potrebbe negare che altra è la conformità espressa dal giudizio « il cerchio è rotondo » (analitico), altra è quella enunciata dal giudizio « il corpo è grave » (sintetico) —.

---

(1) GENTILE, *Op. cit.*, pag. 123. Cfr. del resto *Kritik d. r. V.*, Supplement III, § 24, pag. 671 e seg.

Giustissima è l' osservazione sull' assioma *il tutto è uguale alle parti* etc., che è uno dei fondamenti della matematica ed è senza dubbio analitico. Tuttavia si ricordi che Kant stesso muove a sè tale obiezione, ma la distrugge dicendo che quell' assioma (come alcuni altri) non ha valore di principio, bensì serve, in quanto proposizione identica, solo al concatenamento del metodo (1). Concludendo: il Borrelli muove a Kant una critica importante, precisa, chiara, sempre acuta, quantunque talvolta sia dalla propria opinione impedito di veder spassionatamente giusto.

*
* *

LA CRITICA DEL ROMAGNOSI. — Dopo aver esaminato il pensiero del Borrelli, bisogna andare al Romagnosi, per trovare un' altra critica notevole della dottrina kantiana (2).

Nessuno degl' ideologi, mi pare, era per motivi intrinseci e individuali in condizioni più favorevoli del Romagnosi per intendere la dottrina kantiana (3): egli infatti risolse il problema della conoscenza in maniera assai simile a quella del filosofo tedesco, e ne trasse un idealismo che ricorda certo quello trascendentale;

---

(1) *Op. cit.*, pag. 652 (Supplement II).

(2) Il Gioia accenna qualche volta alla dottrina kantiana nelle sue opere, ma non muove ad essa una critica ampia e sistematica. Nell' *Ideologia* (Milano, 1822, Vol. I, pag. 4) dice soltanto: « Kant, mettendo da banda le origini esterne, pretese che tutto il capitale ideale e sentimentale dell' uomo nascesse dal fondo interno dell' animo e dalle forme proprie del pensiero astratto. Kant si presentò alla Germania involto in una nube di parole scientifiche, e dapprima eccitò la sorpresa, poscia l' adorazione. In Italia, pria di piegare il ginocchio, si vuol vedere l' idolo in faccia: io ricuso dunque di fare in questo scritto ulteriori parole di Kant, e ripeto *fiat lux* ». *L' Italia non s' inkanta*, soleva dire il Gioia; e pare che con questa frase volesse beffare il Testa, che cercava di diffondere il criticismo. A lui il Testa rispondeva che l' Italia neppure si contenta di false *gioie* (vedi MOLINARI, *Op. cit.*, pag. 116).

(3) Io non credo quindi come il CREDARO (*Il kantismo in G. D. Romagnosi Contributo alla storia del kantismo in Italia*, in *Rivista italiana di filosofia*, Roma, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, luglio-agosto 1887, § V, pag. 34 e seg.) che gl' impulsi soggettivi dovessero spingere il Romagnosi a non intendere Kant.

anche il suo concetto delle categorie s' accosta di molto a quello kantiano: le sue *emissioni logiche* o *suità* non sono in fondo che le categorie kantiane. Eppure combattè aspramente la filosofia critica. O perchè? Perchè egli, per circostanze esteriori (1), non potè intenderne il significato intimo. Il Romagnosi non conosceva il tedesco; poteva leggere la traduzione latina delle opere di Kant scritta dal Born e quella italiana del Mantovani della *Critica della ragion pura* (1820-22) (2); esistevano anche, come s' è visto, studî e traduzioni francesi delle opere di Kant; ma tutti questi scritti erano insufficienti per una chiara ed esatta comprensione della difficile filosofia critica. Inoltre in Italia regnavano già dei pregiudizî su alcuni punti di questa filosofia, seminati dagli scritti del Villers, del Soave etc. Questi pregiudizî si sarebbero potuti dissipare solo con uno studio accurato dei testi originali, che fu impossibile al Romagnosi. Infine il filosofo italiano si occupò della dottrina kantiana quando questa in Germania aveva già avute interpretazioni respinte da Kant stesso, e sviluppi che vi arrecavano profondi mutamenti. Ebbene, il Romagnosi forma d' ogni erba un fascio, collocando nella scuola kantiana i sistemi di Fichte, di Schelling, di Hegel, di Bardili etc., ch' egli chiama mostruosi, e che a lui dovevano certo mostrare il criticismo in un aspetto poco favorevole (3).

Tutto questo ci è confermato dall' esame degli scritti del Romagnosi sulla filosofia kantiana.

---

(1) Qui il Credaro ha piena ragione.

(2) Mantovani Vincenzo di Pavia (1775-1832) fu valente medico e chirurgo, e, appunto come chirurgo delle guardie regali italiane, si trovò nei campi di Austerlitz, di Wagram e alla Moschowa. Messo a riposo, fu poi medico a Codogno e direttore dell' ospedale di Monza. Scrisse varie opere d' argomento medico e fisiologico, tra cui un *Trattato dei sensi in supplemento alla notomia del Soemmering* (Crema, 1822). Tradusse il *De vita propria* del CARDANO e la *Critica della ragion pura* di KANT (Pavia, Bizzoni, in otto tomi, di cui i primi tre nel 1820, gli altri cinque nel 1822).

(3) Il Romagnosi, naturalmente, questi sistemi post-kantiani li conosceva indirettamente, a traverso un' opera del BUHLE (*Storia della filosofia moderna* di G. AMADEO BUHLE, Milano, Tipografia del Commercio, 1825) e un articolo dello STAPFER, pubblicato nella *Révue Encyclopédique* il febbraio del 1827.

Il Romagnosi si occupò del criticismo in due articoli *(Esposizione storico-critica del kantismo e delle consecutive dottrine)*, che pubblicò nella *Biblioteca Italiana* (anno 1828, Vol. L, pag. 163, e anno 1829, Vol. LIII, pag. 180) sull' opera del Galluppi intitolata *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente ai principî delle conoscenze umane da Cartesio fino a Kant inclusivamente* (Messina, 1827); espresse inoltre il suo parere al riguardo qua e là in altri scritti (1).

Kant, dice dunque il Romagnosi, sorse quando due indirizzi filosofici, l' empirismo e il razionalismo « l' un contro l' altro armato » si disputavano il primato. L' empirismo poneva a base delle sue ricerche la sensazione; e fino a che questa era « riguardata nella sua prima posizione, nessuno trovava a ridire; ma allorchè si volle trasportarla con la sua veste volgare nella sfera scientifica, e costituirla come elemento unico di tutto il *positivo* naturalmente conoscibile, questo tentativo fu riguardato come una profanazione del santuario dell' umana ragione, e fu protestato contro il diritto a lei attribuito dalla scuola sperimentale ». Si sostenne quindi che la sensazione si deve restringere ai più bassi servigi della mente umana, lasciando all' intelligenza il dominio esclusivo della parte superiore. S' impegnò così un' aspra lotta, e furono alzate due bandiere. « In questo mezzo sopravennè Kant, il quale parve accamparsi da sè solo, e chiamare a sindacato tutte le scuole vigenti ».

Ei fè silenzio, ed arbitro
S' assise in mezzo a lor.

---

(1) *Della suprema economia dell' umano sapere*, Parte II, Cap. XX; Note 4ª e 14ª a *Progressi e sviluppi della filosofia e delle scienze metafisiche dal principiare del XIX secolo* (articolo tradotto dalle *Philosophical Transactions* con annotazioni di G. D. Romagnosi in *Indicatore*, anno 1835, Serie IV, Vol. I, pag. 5); *Insegnamento primitivo delle matematiche* (Milano, 1822, Discorso VI); *Dell' uso della dottrina della ragione nell' amministrare l' economia dell' incivilimento* (Firenze, 1835), Cap. III; *Discorso sull' ordinamento della filosofia morale*, Parte I, Cap. IV; *Che cos' è la mente sana?* Ragione del Discorso, §§ 4 e 5; *La logica pei giovanetti dell' abate A. Genovesi*, Ragione dell' opera, § 2. Tutti questi scritti sono ristampati in *Opere filosofiche* del ROMAGNOSI, Ediz. De Giorgi, ch' io sempre citerò. Confr. anche *Alcuni pensieri sopra un' ultrametafisica filosofia della storia* (edz. cit.).

« Allora fu alzata una terza bandiera co 'l nome di *criticismo* o sia dottrina del criterio di verità per verificare i fondamenti dell'umano sapere ». Si ebbe quindi una dottrina non scientifica e definitiva, ma *strumentale* per arrivare a qualche conclusione. Quali furono i risultati a cui Kant, esaminando la natura e l'origine delle conoscenze umane, giunse? 1° Egli « non richiamò che un *fatto* certamente importante e noto, qual'è l'esistenza delle segnature *intellettive* a fianco delle *sensitive;* e con ciò provocò gagliardamente li sperimentali a compiere la dottrina delle sensazioni ». 2° Inoltre ripetè l'osservazione già dettata da Condillac: cioè, sia che col pensiero c'inalziamo fino al cielo, sia che discendiamo fin negli abissi, non usciamo mai da noi stessi, e per conseguenza l'universo non è che un fenomeno ideale che pensiamo prodotto in noi da qualcosa d'incognito e di reale esistente fuori di noi. Erano press'a poco questi i risultati a cui era giunto anche il Romagnosi; parrebbe quindi che il filosofo tedesco e quello italiano dovessero andare a braccetto, d'amore e d'accordo. Ma piano...., dice il Romagnosi, riguardo al primo risultato s'ha da osservare che, per ottenerlo, Kant non procedette come un buon fisico che voglia scoprire col metodo induttivo le cause e le leggi occulte (1), ossia non osservò i fenomeni della psicologia sperimentale, per rivelarne le cause; si valse di una « sterile dialettica qualificativa », come se si trattasse di descrivere il disco della luna o di fare equazioni algebriche. Esaminò quindi non la genesi dei concetti, ma solo la loro composizione apparente; e, non avendo cercato con l'analisi di veder come quei caratteri della conoscenza che sembrano indipendenti da ogni esperienza abbiano le loro radici in questa, ne trasse fuori gli *assoluti* e gli *a priori* (2). Egli ragionò press'a poco così: « I sensi non ci presentano idee intellettuali e razionali, dunque esse sono produzioni totalmente mentali ». Il quale ragionamento equivale a quest'altro: — Il sangue non ci presenta nè pane, nè vino, nè carne, nè vegetali: dunque il sangue non ha nulla che fare coi cibi. — C'è logica qui? No; eppure gli *a priori* kantiani devono la loro ori-

---

(1) *Che cos'è la mente sana?* § 4, pag. 472.

(2) *Della suprema economia dell'umano sapere*, Parte II, Cap. XX, pag. 546-548.

gine a un ragionamento simile (1). La critica del Romagnosi si inasprisce specialmente contro questi assoluti *a priori;* i quali appunto lo inducono a dire che la dottrina gnoseologica di Kant rappresenta una speculazione che sta fra le nuvole e vi sta nuvolescamente. Sta fra le nuvole perchè nel campo immenso del possibile non adduce nè ragione nè fondamento provato di alcuna legge e tendenza dello spirito umano; anzi prescinde da qualunque genesi positiva dei poteri e delle funzioni, assumendo nozioni assolute. Ma qui si presenta il seguente dilemma: o Kant vuol parlare di un'intelligenza generica qualunque o dell'umana. Se vuol parlare d'una generica, per esempio di quella che noi possiamo figurarci aver comune con gli angeli o con gli spiriti puri, egli non può non fondarsi su un'induzione analogica con l'umana; se poi vuol parlarci dell'intelligenza umana quale ci consta, egli non può considerarla che *nel modo in cui è di fatto costituita.* Allora, fra milioni di stati che si possono immaginare, uno solo rimane, determinato e positivo, e perciò stesso escludente gli altri che l'immaginazione può figurarsi. Quindi Kant qui si trova così soggiogato dallo stato di fatto delle cose, che deve o negare la necessità di ogni causa efficiente e determinante, o rinunziare al trascendentale e all'assoluto da lui immaginato. Un dato corpo può avere una figura o quadrata o rotonda: ecco un principio speculativo, cioè *a priori,* assoluto. Questo corpo però ha di fatto la figura rotonda; ora, si cerca perchè abbia piuttosto la rotonda che la quadrata: ecco il principio positivo ed efficiente richiesto. Ma Kant, non pensando alla causa assegnabile del modo di essere dello spirito umano, che doveva esaminare per dar valore alle pretese sue nozioni *a priori,* ed assumendo invece queste manifatture mentali come fattori stessi delle manifatture, presentò una dottrina che riesce un vero castello in aria, ed ha, come dice il proverbio, il suo fondamento nelle nuvole (2), o, per parlare esattamente, è zero.

S'è detto in secondo luogo che vi sta nuvolescamente: vi sta cioè con forme confuse, sfumate, cangianti e prive di valore pra-

---

(1) *Progressi e sviluppi della filosofia* etc., pag. 683.

(2) Perciò la chiama anche *filosofia a vapore,* cioè vaporosa (*La logica pei giovanetti dell'ab. Genovesi,* § 2).

tico per le azioni umane. I pensieri di Kant sono tutt' altro che profondi; essi non offrono che puri contorni superficiali, ai quali fu data un' immensa generalità, senza che fosse cambiata la natura volgare della loro origine. Sottoponeteli all' analisi, e li vedrete o strisciare per terra o sparire come fantasmi notturni. E in vero che cosa sono quei modelli *a priori*, i quali, come punzoni di stamperia, ricevono le masse informi della sensibilità, o a mo' di sigilli v' improntano le forme loro, e danno ad esse figure d' idee? È vero o no che qui si costruisce con un' analogia volgare, fantastica e incompatibile? Incompatibile perchè, anche se si voleva immaginare, come fecero alcuni antichi, l' anima quale una scintilla di fuoco o di aria purissima, non era possibile stamparvi dentro le forme stabili ed innate immaginate da Kant, ed attribuir loro la *virtù matrice* da lui gratuitamente escogitata. D' altra parte è vero o no che si può indicare l' origine di questi pretesi modelli, mediante l' analisi? E, quand' anche la genesi ne fosse nascosta, come può provare Kant che si debba attribuir loro quella *virtù matrice* da lui asserita?

Seguendo questo procedimento, Kant non conobbe mai nè la genesi, nè la natura reale, nè il valore logico di alcune idee generali e delle ontologiche. Egli le figurò come forme primitive ed ingenite, con le quali costituì un patrimonio ideale largitoci per scienza infusa e separato dal mondo reale.

Ecco i frutti che porta la dialettica sostituita all' induzione graduale ed analitica (1).

Quanto poi all' idealismo fenomenico (secondo risultato) il Romagnosi osserva che esso in Kant assume una forma speciale, in quanto che il filosofo tedesco pone che tutto incominci e finisca dentro uno stesso *io* in virtù della sua natura. L' *io* umano secondo Kant è un ente a sè, e l' universo è un puro fenomeno ideale, la rappresentazione del quale si forma in noi per un moto indipendente e tutto proprio del nostro *io;* cosicchè la sua dottrina, perchè sia distinta da quella del Berkeley, che faceva intervenire la divinità invece della materia, si può chiamare *aseismo* (2). Ora, i difetti fondamentali di questa forma d' idealismo sono due:

---

(1) *Esposizione storico-critica del kantismo,* §§ 232-235.
(2) *Op. cit.,* § 256.

1° non prova l'esistenza di qualcosa di reale, che sia fuori di noi e susciti le nostre idee; cosicchè considera la mente umana come legislatrice ideale dell'universo e formatrice degli oggetti esterni (1); 2° ammette che ciò che suscita le nostre idee (il complesso degli oggetti esterni) ci è ignoto in sè stesso (noumeno); e da questo inferisce che noi non possediamo che figmenti puramente nostri e quindi falsi (non corrispondenti agli oggetti esterni come la copia al suo originale).

Ma, osserva il Romagnosi, queste due affermazioni sono errate; la prima perchè è possibile dimostrar l'esistenza di qualcosa fuori di noi (e il Romagnosi l'ha, come s'è visto, provata); la seconda perchè (e anche questo s'è visto), se noi non conosciamo gli oggetti in sè stessi, ciò non vuol dire che non possiamo conoscerli con verità. Altro è conoscere con verità, ed altro è conoscere le cose in sè stesse. Un'illusione naturale trae il volgo a figurarsi che la nostra mente sia come uno specchio che rifletta le immagini delle cose, e che quindi, per conoscere con verità, noi abbiamo bisogno di vedere gli oggetti (originali) anche immediatamente (le cose in sè) e paragonarli con le immagini loro (copie). Ma, nota il Romagnosi, chi ha detto ai kantiani che per conoscere con verità noi dobbiamo vedere così la copia come l'originale e riscontrare l'identità delle forme? I kantiani hanno mai pensato a spiegare in che consista tanto la verità assoluta, quanto la verità di sensazione? Non l'hanno mai fatto. Essi all'opposto hanno richiesto un fatto assurdo, e posto un principio insensato: quindi ne hanno derivato conseguenze distruggenti ogni nostra cognizione (acatalepsia). Kant avrebbe dovuto provare che le apparenze delle cose non abbiano una *derivazione reale* dall'esterno, e che queste apparenze non siano altrettanti effetti reali produttivi di segni necessarî dell'essere e del fare delle cose; solo allora avrebbe provato l'invincibile nostra ignoranza da lui asserita. Invece, col suo argomento, egli ha commesso un turpe scambio del vero punto della questione. *Noi non possiamo conoscere gli oggetti esterni in sè stessi: dunque non possediamo che figmenti puramente nostri.* Ecco l'argomento fondamentale di Kant; ecco il punto unico sul quale poggia e gravita tutta la mole del suo scetticismo. Ora,

---

(1) *Della suprema economia dell'umano sapere,* pag. 547-548, nota.

ognun vede che, posto l'antecedente, non ne deriva la conseguenza voluta da Kant; e che, parlando di cognizione reale o non reale, egli ha solennemente scambiato i termini della questione. Invece di cercare se le nostre conoscenze dei fatti abbiano una derivazione esterna, egli ha cercato se includano il concetto delle cose esterne considerate in sè stesse: quasi che questo concetto fosse o potesse esser diverso da quello che abbiamo, o che l'intima essenza delle cose si potesse rivelare a qualsiasi mente o umana o angelica (1).

Tale difetto della filosofia kantiana, cioè la mancanza di una derivazione esterna delle nostre conoscenze, ce ne spiega un altro: il non aver trovato quel principio unico reale ed attivo che deve naturalmente connettere la scienza contemplativa con quella operativa dell' uomo. Questa mancanza è capitale, decisiva, e reca danno a tutto il sistema; giacchè toglie a tutta quanta la protologia il carattere di vera scienza filosofica, cioè di dottrina dedotta da una sola legge primitiva e dimostrata (che deve appunto regolare un soggetto unico, qual'è l' uomo) (2); e lascia una lacuna e un dissidio insanabile fra la ragion teoretica e quella pratica.

L' opera di Kant è dunque tutta corrosa da errori, priva di fondamenti. Sapete in che consiste il suo vero merito? Nell' aver mosso dubbî su alcune nozioni e su alcuni principî ammessi al suo tempo in Germania. Col suo *non probasti* egli spinse i pensatori a ricercare le dimostrazioni, se possibili, di quanto comunemente si asseriva, e a rafforzare quelle già addotte; obbligò così i filosofi a rivedere i fondamenti del sapere umano e ad assicurarsi della loro solidità prima di proceder oltre; e questo servigio non è lieve. Ma nel rimanente non creò nulla che facesse progredire la gnoseologia; anzi la fece retrocedere. Egli fu buon censore: indicò una mancanza; ma non seppe porvi rimedio. Quindi la sua opera fu tutta distruttrice, nient' affatto costruttrice (3).

---

(1) *Esposizione storico-critica del kantismo*, §§ 280-284. Cfr. *Dell'uso della dottrina della ragione* etc. §§ 507-510.

(2) *Espos.* etc., § 235. È questa anche l'opinione del BUHLE (*Op. cit.*, Vol. XII, pag. 767). Cfr. *Discorso sull'ordinamento della filosofia morale*, pag. 1140.

(3) *Esposiz.* etc., §§ 234 e 237. Cfr. *Progressi e sviluppi della filosofia* etc., § 425.

O allora, si potrebbe domandare, come mai Kant sollevò tanto grido di sè? Non per originalità di pensiero: la quale non si riscontra certo nelle opere del filosofo tedesco; giacchè egli, come s'è accennato, non fece che combinare in maniera incoerente o chimerica le dottrine altrui co' suoi cenci dialettici. Già il Galluppi stesso ha notato che Kant accozzò qualche mezza verità con alcuni paralogismi di pensatori moderni, per esempio certe vedute sane di Condillac con certe sofisticherie di Hume; riesumò le categorie aristoteliche, ch' egli volle violentemente raffazzonare a suo modo e maritare con le idee di Leibniz. Niente novità, dunque (1). Allora? come mai tanta fama? Per la bizzarria delle dottrine. Il pubblico è stato talora testimone di qualche cervello bizzarro, che a bello studio pubblicò fantasie mostruose, le quali furono applaudite assai più delle composizioni ottime. Così, per esempio, si narra che, quando il Goldoni prese a riformare la commedia italiana e i primi suoi tentativi furono coronati dagli applausi del pubblico, nacque questione fra lui e Carlo Gozzi sull' eccellenza della nuova commedia. Quegli, per difendere la sua causa, allegò gli applausi pubblici che aveva ricevuti. Allora il Gozzi soggiunse che questi non provavano nulla, e, per sostenere col fatto la sua sentenza, compose le *Tre melarance*, il *Mostro turchino* ed altre tali mostruose bizzarrie, le quali furono di fatto applaudite. Ma quest' audacia del Gozzi non potè impedire che il pubblico accogliesse con lode la riforma del Goldoni, e che le *Tre melarance* e il *Mostro turchino* etc. fossero condannati alla dimenticanza. Del pari, quando la miglior parte d' Europa si occupava dello studio della filosofia fondato dai pensatori inglesi, francesi e italiani su induzioni posate e giudiziose, sopravenne Kant, il quale, facendola da critico e da riformatore, presentò al pubblico la sua filosofia trascendentale, e fu in Germania ammirato, applaudito, come a Venezia il Gozzi. La scena richiedeva alquanto più tempo, perchè la composizione era più vasta e la materia meno volgare; ma l' esito sarà certamente lo stesso.

---

(1) *Esposiz.* etc., § 269. Cfr. *Progressi e sviluppi della filosofia* etc., pag. 683. Il CANTÙ (*Notizia di G. D. Romagnosi*, Edz. cit., pag. 119-120) dice che il Romagnosi chiamò la filosofia di Kant una crisalide aristotelico-cartesiana con le gambe in aria.

L'opera di Kant sarà sepolta in eterno oblio. Infatti, dice il Romagnosi, il tentativo di riforma kantiana è già andato fallito in Inghilterra e in Francia. In Italia poi.... « se qualche meschino cervello, simile a que' scimmiotti della moda, i quali si strozzano i fianchi e si lasciano crescere le unghie e la barba, si fa bello di qualche strambotto trascendentale, ciò avviene senza pericolo di contagio. Il buon senso italiano non permetterà mai che la filosofia e la lingua sua siano ridotte al segno, che una bella dica seriamente all'amante suo: *Voi mi amate subiettivamente e non obiettivamente.* Ottima frase per dissipare l'illusione che nobilita questo sentimento, e ridurlo ad un senso tutto animalesco e di desolante libertinaggio » (1).

Riassumendo: Kant secondo il Romagnosi non è un pensatore originale: egli infatti sostenne l'esistenza già nota delle segnature intellettive accanto alle sensitive, e rinnovò l'idealismo del Condillac. Per giungere però al primo risultato si valse non del metodo psicologico induttivo, bensì di quello trascendentale, e così fu tratto ad ammettere gli assoluti e gli *a priori.* Ma degli assoluti noi nulla sappiamo dire, poichè ci è dato conoscere solo la natura dell'intelletto umano così com'è *in re;* gli *a priori* poi, concepiti come forme innate e preesistenti all'esperienza, sono falsi, giacchè non esistono in noi nozioni innate; e del resto si può indicare mediante l'analisi la genesi loro. Quanto al fenomenismo idealistico di Kant, vi si possono notare due errori: 1° esso non dà la dimostrazione dell'esistenza di qualcosa di reale a noi esterno, e perciò viene ad ammettere che la mente umana forma, costruisce gli oggetti e dà leggi all'universo; 2° dall'impossibilità di conoscere le cose in sè (noumeni) inferisce l'impossibilità di possedere la verità (scetticismo), mentre poteva evitare l'acatalepsia dimostrando che le idee derivano dall'azione degli oggetti esterni. Quest'ultimo errore ne generò un altro: la mancanza d'unità nel sistema, e un dissidio insanabile fra ragion teoretica e ragion pratica. Unico merito di Kant è aver provato come quelle dimostrazioni che erano comunemente accettate al suo tempo mancassero di basi solide, e come bisognasse riesaminare i fondamenti del sapere umano; quindi la sua opera è

---

(1) *Esposiz.* etc., §§ 266-268.

distruttrice; nulla costruì. Egli perciò non sarebbe degno della fama acquistatasi; questa è dovuta solo alle bizzarrie della sua dottrina; quindi ben presto passerà.

Tale critica è un miscuglio di vero e di falso. Esagerata e ingiusta è la taccia di non originalità attribuita a Kant, la dottrina del quale inizia veramente un nuovo modo di considerare il problema della conoscenza e la verità; è falso che Kant voglia parlare d' un' intelligenza generica qualunque; egli esamina e cerca di spiegare le funzioni e le leggi dell' intelletto umano così com' è (appunto per questo la conoscenza nostra dell' universo è secondo lui relativa alla *forma mentis* dell'uomo e quindi fenomenica) (1), e, pur non escludendo che vi possano essere intelletti diversi dal nostro, soggetti ad altre leggi e categorie, i quali quindi abbiano del mondo una conoscenza diversa dalla nostra (per es. quella divina), non pretende certo di rivelarne la natura e il modo d' apprendere gli oggetti (2). È anche falso che Kant concepisca le forme come idee bell' e formate, preesistenti all' esperienza o come modelli materiali (sigilli, punzoni di stamperia). Le categorie kantiane sono, come s'è detto a proposito delle critiche del Borrelli, leggi e funzioni dell' intelletto, maniere necessarie e univer-

---

(1) *Kritik d. r. V.*, pag. 668 e pag. 663-64 (dove Kant dice che il principio dell' unità sintetica dell' appercezione vale non per ogni intelletto possibile in genere, ma solo per quello dalla cui appercezione pura nella rappresentazione *Io sono* non è dato ancor nulla di molteplice: cioè per l' intelletto umano). Kant, è vero, dà una deduzione trascendentale e non empirica dei concetti puri dell' intelletto, e vuol indicare le condizioni della possibilità d' ogni conoscenza degli oggetti; ma intende sempre la conoscenza umana, tant' è vero che il principio dell' unità sintetica dell' appercezione, che è il principio supremo di ogni uso dell' intelletto, vale solo per noi uomini.

(2) *Op. cit.*, pag. 66 (« Noi non conosciamo nient' altro che la nostra maniera particolare di percepire gli oggetti, che non è necessaria per ogni essere, quantunque debba appartenere a tutti gli uomini »), e pag. 664 (« Esso, l' intelletto umano, non può formarsi neppure la più vaga idea d' un altro intelletto possibile, o d' un intelletto siffatto che o intuisse da sè senz' altro o possedesse come suo fondamento un' intuizione sensibile, ma di natura diversa da quella che è nello spazio e nel tempo »). Cfr. pag. 55.

sali per noi uomini di concepire e ordinare l'universo, che si esplicano solo a contatto dell'esperienza. È falso che Kant non dia la dimostrazione dell'esistenza di qualcosa di reale a noi esterno, che susciti le nostre idee; basti infatti ricordare la sua confutazione dell'idealismo di Cartesio e di Berkeley, in cui dimostra che la nostra stessa esperienza interna è possibile solo se si suppone un'esperienza esterna (percezione di qualcosa di reale esistente fuori dell'Io) (1). È falso pure che fra la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* ci sia dissidio, chè l'etica kantiana è una conseguenza diretta e un'integrazione necessaria della filosofia teoretica (2). È falso infine che la fama di Kant dipenda dalle bizzarrie della sua dottrina. È invece vero che Kant trascura l'analisi psicologica (e questo è senza dubbio un suo difetto); è vero anche che secondo Kant la nostra mente è formatrice degli oggetti e dà leggi all'universo, non però per la ragione indicata dal Romagnosi (mancanza d'una dimostrazione dell'esistenza di qualcosa di reale a noi esterno), ma per il semplice motivo che Kant crede di poter risolvere solo così il problema della conoscenza (è la sua novità, ch'egli paragona alla riforma copernicana in astronomia). È anche vero che è merito di Kant aver criticato le vecchie prove che si adducevano in filosofia e aver spinto i pensatori a maggior cautela e ad indagini più

---

(1) *Op. cit.*, pag. 208 e seg.

(2) Kant ragiona così: — Se la conoscenza del nostro intelletto fosse assoluta, cogliesse cioè la realtà in sè, i noumeni, non ci sarebbe posto per la libertà e per il mondo morale; chè la conoscenza intellettiva non ci presenta che fatti connessi secondo la legge di causa ed escludenti quindi la libertà. Ma, come s'è visto nella *Critica della ragion pura*, la nostra conoscenza intellettiva è limitata ai fenomeni; essa quindi non può distruggere le affermazioni di un'altra scienza (la morale) che consideri *la realtà intelligibile* (noumeni) di quei fenomeni, e ammetta la libertà; chè, in tal caso, oltrepasserebbe i suoi limiti (i fenomeni). Insomma l'intelletto non può negare che la libertà sia possibile in un mondo diverso da quello da lui conosciuto. Tale possibilità diventa certezza per le prove morali. Perciò nella limitatezza stessa della conoscenza intellettiva Kant fonda la possibilità d'affermare la libertà e l'esistenza di un mondo superiore a quello fenomenico; ecco perchè egli afferma che doveva sopprimere il sapere per dar posto alla fede.

accurate e scrupolose. Infine il Romagnosi non rimprovera a Kant l'ammissione dei noumeni, chè anche lui crede che le cose in sè siano inconoscibili, ma, come abbiamo già detto parlando a parte della sua dottrina, cerca di superare il punto di vista kantiano mutando il concetto comune di verità (la quale per lui è non di rassomiglianza con la natura inconoscibile degli oggetti, ma di corrispondenza con l'azione di questa natura), e dando importanza solo all'azione che noi possiamo esercitare sugli oggetti a traverso i segni, per ottenerne dell'*utile* (1). Ma qui bisogna osservare prima di tutto che Kant non considera già (come pensa il Romagnosi) le nostre conoscenze quali parvenze illusorie *(figmenti nostri)*, bensì quali notizie di *fenomeni*, che son tutt'altro (2); in secondo luogo che per verità s'intende comunemente qualcosa di diverso (corrispondenza fra l'atto mentale e la natura dell'essere), e che quindi la questione è mutata.

*
* *

LA CRITICA DEL BONFADINI. — Dobbiamo infine toccare della critica del Bonfadini, già da noi ricordato; il quale il 15 giugno 1830 lesse nell'Accademia di scienze, lettere ed arti di Padova un discorso analitico *Sulla critica della ragione pura di Kant* (3).

La fama di Kant è ormai al colmo per tutta l'Europa. « Ben mi sovviene », dice il Bonfadini, « che nel principio del secolo viaggiando io per la Germania, non era lecito, per così dire, di porre in dubbio nessuna delle proposizioni della *Critica* del Kant, senza correre pericolo d'essere tacciato di ostinazione, o di pochezza d'ingegno, od almeno di non averne penetrato il vero senso; della quale ultima taccia difficilmente si poteva andar libero, poichè la terminologia del Kant e l'intralciata esposizione delle

---

(1) Mi pare che il vero valore di questo atteggiamento pragmatistico del Romagnosi sia sfuggito al Credaro (*Op. cit.*, VI, pag. 56-58).

(2) Il fenomeno per Kant è qualcosa di reale, non un figmento nostro; solo che noi conosciamo questo reale non com'è in sè (oggettivamente), ma come ci si presenta a traverso i nostri mezzi conoscitivi.

(3) Vedere *Nuovi saggi della I. R. Accademia di scienze, lettere ed arti in Padova*, Volume III, Padova, Tipografia della Minerva, 1831, pag. 242-258.

sue dottrine rendevano l'opera di difficilissima intelligenza » (1). Il Bonfadini s'è valso, per il suo lavoro, della traduzione del Mantovani (2); ed espone con molta chiarezza le linee fondamentali della dottrina kantiana, mostrando come l'essenziale del criticismo stia nell'aver indicata l'esistenza di principî universali e necessarî (definizioni matematiche, principio di causa etc.), e nell'aver sostenuto che questi principî, pur essendo indipendenti dall'esperienza (appunto perchè universali e necessarî), sono però sintetici, non analitici. Tale dottrina desta ammirazione nel Nostro: il quale, pur respingendo i giudizî sintetici *a priori*, accetta la distinzione fra giudizî analitici e sintetici (3), e afferma che nessun altro filosofo prima di Kant « ha spinto tant'oltre l'analisi delle operazioni dell'anima, ed anatomizzati, per così dire, gli elementi delle umane cognizioni », e che il filosofo di Koenigsberg ha « forse il primo, o almeno più precisamente di qualunque altro, determinato sotto qual punto di vista debba considerarsi la metafisica propriamente detta, e quali siano i problemi che in ultima analisi essa propone a risolvere » (4). Ma questo senso d'ammirazione non impedisce al Bonfadini di vedere i lati difettosi del kantismo e di criticarli. Tre sono le sue obiezioni principali. 1° La tesi kantiana che tutto il nostro sapere si appoggi a principî sintetici, presa in largo significato, è giusta, poichè ogni nostro sapere presuppone sempre l'oggetto a cui esso si riferisce, e la nozione dell'oggetto non si può comporre che mediante giudizî sintetici. Così io non potrò saper nulla dell'oro, se prima non mi sia formato il concetto di questo metallo mediante giudizî sintetici, valendomi dell'esperienza. Dunque non c'è dubbio che appunto i giudizî sintetici amplificano il sapere, in quanto che offrono un maggior numero di oggetti alla facoltà di conoscere. Ma non si può dire che tutto il nostro sapere derivi da essi; poichè per es. la scienza delle proprietà del cerchio e delle altre figure geometriche, la debbo ai giudizî analitici (5). 2° È vero che nella conoscenza umana vi sono principî universali e necessarî. Ma i loro caratteri di universalità e necessità non

---

(1) *Op. cit.*, pag. 245.
(2) *Op. cit.*, pag. 246.
(3) *Op. cit.*, pag. 251.
(4) *Op. cit.*, pag. 257.
(5) *Op. cit.*, pag. 252.

ci devono indurre a considerarli come *a priori* (indipendenti dall'esperienza). Bisogna vedere se l'anima, valendosi delle sue potenze di unire, di scomporre, di astrarre e di anatomizzare, per così dire, le idee e le nozioni empiriche, non possa formarsi alcuni concetti, i quali, analizzati, porgano cognizioni dotate di assoluta necessità (1). Per es. non è possibile all'anima trarre dall'idea empirica d'estensione il concetto astratto della linea retta, unire poi tre linee rette, in modo che racchiudano una figura, e comporre quindi il concetto di triangolo rettilineo? E l'anima da tale concetto non può forse trarre, mediante giudizî analitici, molte proposizioni dotate di assoluta necessità e tutte universali, perchè contenute essenzialmente nel concetto già formato di triangolo? (2). Kant, per provare l'esistenza di giudizî sintetici *a priori,* ricorre sempre al principio di causa; ma questo, chi ben consideri, può derivare dall'esperienza interna. Noi abbiamo coscienza che molti fenomeni psichici sono del tutto dipendenti dalla libera azione della volontà: ebbene, appunto questa coscienza potrebbe a poco a poco far sorgere nel nostro intelletto il concetto di causa, che, allora, non sarebbe più *a priori.* Una spiegazione simile si potrebbe forse dare degli altri concetti che Kant considera come *a priori* (3). 3° Le idee di spazio e di tempo, che Kant considera come indipendenti dall'esperienza, non son certo tali. Infatti non si può capire come l'idea o concetto di spazio preesista in noi, e come l'anima attenda soltanto l'occasione dell'esperienza per averne la percezione; poichè non basta, per avere questa, che l'anima sperimenti le impressioni dei sensi in genere; è necessario invece che le impressioni siano trasmesse da alcuni determinati sensi piuttosto che da altri. Così i due sensi dell'odorato e dell'udito non sono capaci di suscitare in noi l'idea dello spazio; noi quindi non potremmo mai con questi due mezzi affermare che i corpi siano dotati d'estensione ed esistano nello spazio. È vero che l'anima, nel sentire

---

(1) Di qui si vede che il Bonfadini resta fedele al Locke e agl'ideologi. Lockiana è anche l'affermazione dell'inconoscibilità delle sostanze (*Op. cit.,* pag. 250).

(2) *Op. cit.,* pag. 249.

(3) *Op. cit.,* pag. 252 e 257.

un odore conosciuto, si rappresenta l'oggetto odoroso, e lo proietta nello spazio; ma questo avviene per l'associarsi delle idee, per cui, all'occasione dell'odore, sono richiamate alla mente le idee dovute alle impressioni tattili e visive. Tale fatto psicologico ci deve destare almeno il sospetto che l'anima concepisca l'idea dello spazio mediante una certa organizzazione dei sensi e il loro modo di agire, che porgono l'occasione di mettere in attività alcune delle sue potenze per conseguire il fine proposto. Ma, in tal caso, il concetto di spazio non è più preesistente a qualunque esperienza (1).

Notevole è questa critica sia per la sua acutezza, sia per la circospezione e la prudenza con cui è presentata; e, quantunque talora sia espressione di empirismo eccessivo, merita considerazione specialmente per la prima e la terza obiezione. Quanto dice sul principio di causa invece non scioglie la difficoltà; giacchè noi nell'atto volontario percepiamo nella coscienza, come nell'esperienza esterna, un antecedente e un conseguente; il loro nesso causale ci sfugge.

*
* *

Abbiamo così esaminate le principali critiche rivolte dagl'ideologi francesi e italiani alla dottrina di Kant (2). Non è dubbio che costoro non mettano spesso il dito su piaghe veramente aperte e vive nell'organismo della filosofia trascendentale. D'altra parte non si può negare che talvolta la critica degl'ideologi ci ricordi il giuoco « a mosca cieca », in cui il bendato dà botte da orbo a destra e a sinistra, senza sapere dove e su chi, spesso

---

(1) *Op. cit.*, pag. 256-257. Tale obiezione, come si noterà facilmente, ne ricorda una simile del Soave.

(2) Anche P. Costa (*Del modo* etc., Cap. XXIII e XXV) toccò della teoria kantiana dello spazio e del tempo, ma assai fugacemente e con qualche osservazione critica poco notevole. Pure il Nessi (*Schizzo* etc., pag. 104-168) esaminò la dottrina di Kant fondandosi sul Buhle e sulla traduzione italiana del Mantovani (cita anche il compendio del Kinker e la critica del Tracy); ma la sua esposizione è assai schematica, e la critica fiacca (non fa che sostituire alle idee di Kant le sue, senza approfondire l'analisi delle opere del filosofo tedesco).

picchiando a vuoto; infatti più di una volta essi intendono male il pensiero kantiano e combattono con nubi della loro mente. Che cosa risulta dunque da questa polemica? Prescindendo dalle differenze particolari, vèdiamo subito che il punto in cui divergono i due indirizzi filosofici è il metodo; chè gl' ideologi camminano sul terreno dell' esperienza, mentre Kant, andando in cerca degli *a priori,* che trascendono l' esperienza e ne sono il presupposto, se ne allontana. Senza dubbio qui la filosofia kantiana è in isvantaggio; chè una dottrina del conoscere fondata su di un metodo non analitico-empirico non sodisfa le menti positive. Tuttavia gl' ideologi sono veramente riusciti a spiegar tutte le conoscenze umane con l' esperienza sensoriale schietta? No; l' abbiamo notato più volte nel corso del nostro lavoro. Essi di solito non hanno voluto ammettere altra fonte del conoscere che la sensazione; ma o hanno snaturato i fatti, o hanno dovuto abbandonare, pur con incertezze e tentennamenti, l' esperienza sensoriale bruta. Qui è perciò il vantaggio e la superiorità di Kant rispetto a loro.

CONCLUSIONE

Volgiamo uno sguardo al cammino percorso.

Noi abbiamo innanzi tutto esaminato le condizioni della genesi del movimento filosofico degl' ideologi: le quali, come abbiamo visto, non furono che lo sviluppo grandioso della scienza e quindi il diffondersi del metodo analitico induttivo. Conseguenza: il prevalere della filosofia di Locke e il crollo dell' edificio speculativo di Cartesio. Non tutto però l' edificio cartesiano rovinò: le parti solide restarono. Da queste circostanze abbiamo derivato i caratteri generali della filosofia del settecento, e abbiamo poi scorsi i problemi fondamentali agitati in quel tempo.

Siamo indi passati all' esame del pensiero dei principali rappresentanti del movimento filosofico in Francia.

L' iniziatore vero e proprio del movimento fu Voltaire: il quale ingaggiò battaglia contro i cartesiani, iniziò le prime ricerche ideologiche (specie sulla percezione dello spazio) e quell' agnosticismo che fu poi comune a tutti gl' ideologi, non ostante i tentativi di uscirne compiuti da molti.

A Voltaire seguì Diderot, che nella *Lettre sur les aveugles* espose osservazioni acutissime sulla percezione dello spazio, e nella *Lettre sur les sourds et muets* suggerì l' idea d' un' *anatomia della psiche umana.*

Poi Buffon, per rintracciare l' anima vergine dell' uomo e assistere all' aurora della vita psichica, astraendo dalla cultura qual' è ora sviluppata e complessa, si trasferì col pensiero all' esperienza iniziale del primo uomo, anticipando, così, la finzione della statua del Condillac.

Ebbero importanza per il movimento ideologico anche Montesquieu e Rousseau: l' uno per il tentativo di determinare la vita civile dei popoli in rapporto al così detto « ambiente fisico »;

l'altro per il suo sentimentalismo e per l'analisi delle passioni (come anche per il suo spirito antidommatico).

Il primo ideologo vero e proprio, colui che pose i problemi fondamentali del tempo, fu il Condillac. Egli indicò e spiegò innanzi tutto il metodo da seguire: l'analisi; lo applicò poi allo studio della vita psichica, di cui mostrò la genesi e lo sviluppo ricorrendo alla famosa finzione della statua, escogitata appunto per realizzare le condizioni più favorevoli all'analisi. Abbiamo visto che i principali mutamenti arrecati da lui nella filosofia lockiana furono: la riduzione di tutte le facoltà psichiche al sentire; un'analisi più esatta della nozione di spazio; l'eliminazione delle differenze fra qualità primarie e secondarie; l'asserzione della semplicità dell'anima e la negazione della possibilità d'attribuire il pensiero alla materia; l'assunzione, come criterio del vero, del principio d'identità. I germi di questi mutamenti erano però nella dottrina di Locke; onde abbiamo concluso che il passaggio dalla dottrina del filosofo inglese a quella del filosofo francese era non solo facile, ma quasi necessario (1).

La dottrina del Condillac presentava però varî difetti. Abbiamo visto infatti che l'analisi senza la sintesi non dà una conoscenza esauriente degli oggetti (li riduce a *membra disiecta*); che non è possibile considerare tutto il sapere umano come una catena continua di giudizî analitici (identici); che il Condillac non dà sempre alla parola *analisi* lo stesso significato; che l'analisi (così com'è concepita dal Condillac), applicata allo studio della psiche, ha snaturato questa; che è impossibile ridurre tutte le facoltà psichiche al sentire; che il Condillac non è riuscito a spiegare la mancanza del linguaggio nelle bestie e la presenza nella mente umana di categorie e leggi assolute; che il filosofo francese è stato tratto dai suoi principî a concepire l'anima come tutta passiva, non ostante che abbia cercato invano di darle un'ombra d'attività; che gli è sfuggito il problema del subconscio; che infine anche

---

(1) Tant'è vero questo, che anche in Inghilterra s'era compiuto un mutamento simile: infatti il Berkeley aveva eliminato le differenze tra qualità primarie e secondarie, aveva analizzato più profondamente la nozione di spazio; l'Hume e poi l'Hartley avevano sostenuto e sviluppato l'associazionismo.

l'analisi della nozione di spazio, quantunque notevole per il suo tempo, non è priva di mende.

Un tentativo simile a quello del Condillac fu compiuto dal Bonnet. Esistono però differenze fra l'uno e l'altro; le quali sono principalmente le seguenti: il metodo del Bonnet è veramente analitico-induttivo; egli non riduce tutte le attività psichiche al sentire, da cui distingue specialmente i fatti di volontà; inoltre il Bonnet tenta (anticipando le ricerche del Cabanis) di risolvere i problemi ideologici con i dati della fisiologia. Quindi il valore dell'ideologia bonnetiana rispetto a quella del Condillac. Poco notevoli sono invece le ricerche propriamente ideologiche dell'Helvétius; di cui però è importante l'analisi delle passioni.

Questi tentativi, con i loro difetti, non potevano appagare tutti i contemporanei. Doveva quindi esser ripresa la discussione dei problemi. Sorse infatti il Cabanis, che rese sperimentale l'ideologia considerando i fenomeni psichici in connessione con quelli fisiologici; e, contro il Condillac, mostrò la necessità di ammettere sensazioni d'origine interna (istinti, senso interno); l'impossibilità quindi di considerar la psiche umana, all'inizio della vita, come una *tabula rasa;* l'esistenza di sensazioni subconscie; l'errore (in cui era caduto anche il Bonnet) di considerare le facoltà psichiche come operanti l'una indipendentemente dall'altra; e la necessità di coordinar tutte queste in una visione sintetica ed organica. Il Tracy criticò e integrò anche lui il Condillac; riesaminando il problema della percezione spaziale, richiamò l'attenzione sul senso di movimento (cinestesi), e non considerò più il soggetto come passivo, ma diede la dovuta importanza, nella conoscenza, all'elemento attivo e volontario; aprì, così, la strada a Maine de Biran; inoltre diede forma definitiva e compiuta alle ricerche grammaticali fondate sull'analisi dell'intelletto; tentò di riformare la logica. Tuttavia cadde pur lui in varî errori. Confuse la sensibilità con la coscienza, e così cercò, come il Condillac, di mostrare che tutte le facoltà psichiche si riducono al sentire. Egli inoltre, dopo aver creduto di provar l'esistenza degli esseri esterni, cadde in un idealismo fenomenistico brulicante di contradizioni. Escluse ingiustamente dall'ideologia le scienze deduttive; nè riuscì veramente ad abbandonare i principî della logica aristotelica. Lo Stendhal infine, applicando il metodo degl'ideologi, creò un vero gioiello: il *De l'amour,* in cui analizzò non

solo l' amore, ma le passioni in genere, e gettò le basi della così detta logica dei sentimenti.

Passando agl' ideologi italiani, abbiamo esaminato le condizioni che favorirono il penetrare e il diffondersi della cultura francese in Italia. Le quali furono: le riforme dei príncipi promosse dagli studiosi di legislazione e dagli economisti; le sette politiche e religiose (specialmente giansenismo, massoneria etc.); il fiorire delle scienze positive e di studî filosofici fondati sull' esperienza (« sperimentalismo »); il favore incontrato nella nostra penisola dalla dottrina del Gassendi.

Già al principio del secolo la filosofia lockiana, preparando il terreno all' ideologia, cominciò a diffondersi per la penisola, sebbene non senza contrasti; e, nell' Italia meridionale, s' insinuò prima nelle opere del Genovesi, compenetrò poi gli scritti di molti pensatori. Ma l' azione della cultura francese fu più decisa e profonda nell' Italia settentrionale specialmente a traverso il Beccaria, Pietro Verri e altri.

Già v' erano dei lockiani veri e proprî, quando venne a Parma il Condillac, che diede nuovo impulso al movimento filosofico già iniziato, esercitando la sua efficacia specialmente sui personaggi di Corte; si tradussero le opere di lui; fu ammirato, idolatrato; sorsero condillachiani per tutta la penisola. Neppure i grandi poeti rimasero estranei al movimento: l' Alfieri, il Parini risentirono l' efficacia della cultura francese. Si capisce quindi che l' esercito di Francia dovesse essere accolto con entusiasmo. Allora la cultura d' oltr' Alpe ebbe sempre maggior diffusione e prevalenza.

Dopo aver così esaminate le condizioni che prepararono nella nostra penisola le ricerche ideologiche, abbiamo considerato i principali ideologi italiani. S' è visto che la filosofia sperimentale, da noi, non fu una ripetizione pura e semplice di quella francese; seguì, sì, il metodo analitico-induttivo, ma produsse opere originali, che giunsero a risultati diversi da quelli dei filosofi francesi. Anzi la caratteristica dell' ideologia italiana fu questa: che, abbandonando il semplicismo e i preconcetti dei Francesi, e venendo sempre più a contatto dei fatti, fu costretta a criticare sè stessa e a mettersi per una nuova via. Così abbiam visto che nell' Italia settentrionale Francesco Soave criticò la riduzione, compiuta dal Condillac e dal Tracy, di tutte le facoltà psichiche a quella di

sentire; cercò d'eliminare l'idealismo fenomenistico nel problema della realtà del mondo esterno; liberò infine l'etica dal soggettivismo egoistico. Melchiorre Gioia cercò di mettere in evidenza l'azione dell'intelletto sul materiale grezzo e caotico dei sensi, mostrando la distanza che passa fra gli animali irragionevoli e l'uomo; diede un'analisi finissima dei sentimenti e degl'istinti, e ne stabilì le leggi fondamentali. G. D. Romagnosi, proseguendo la critica e la riforma del Soave e del Gioia, mise in evidenza l'attività del soggetto nella conoscenza, e provò che con gli elementi sensoriali sono intimamente connessi elementi intellettivi (senso logico) inesplicabili con l'empirismo rude; inoltre, dimostrando che dev'esserci una causa oggettiva delle nostre impressioni, cercò di sperdere il fenomenismo idealistico degl'ideologi francesi; infine mostrò l'importanza della sociologia per lo studio dell'uomo interiore. Nell'Italia meridionale poi, se Melchiorre Delfico ricalcò piuttosto passivamente le orme del Cabanis e del Condorcet, invece Pasquale Borrelli creò un sistema ideologico originale. Egli, considerando i fatti psichici dinamicamente e geneticamente, distinse nell'anima tre funzioni fondamentali (sentire, giudicare, volere) irriducibili l'una all'altra, dimostrò quindi l'impossibilità di derivare dal sentire tutte le forme d'attività psichica. Diede, così, compimento a quella critica e riforma dell'ideologia francese che era stata iniziata dal Soave e proseguita dal Gioia e dal Romagnosi.

Oltre gl'ideologi principali ne abbiamo ricordati molti altri minori non già perchè le loro ricerche siano molto importanti, ma piuttosto perchè le loro opere sono indice della grande diffusione e delle numerose applicazioni ch'ebbe in Italia l'indirizzo speculativo da noi studiato: il quale, come s'è visto, fu ritenuto quasi una specie di rivoluzione o di rinnovamento nel campo filosofico.

Col canto e con la meditazione dolorosa di Giacomo Leopardi, fratello spirituale del Foscolo, si chiude tragicamente la storia dell'ideologia: il pessimismo è l'ultima sua fase.

Per compiere il nostro lavoro, abbiamo esaminato le critiche principali mosse dagl'ideologi francesi e italiani alla dottrina di Kant sulla conoscienza; e abbiamo assistito ad un dibattito davvero interessante.

Ricordiamo infine d'aver visto come tanto gl'ideologi francesi,

quanto quelli italiani siano rimasti agnostici; non si possono quindi chiamare propriamente *materialisti* (1).

Prima della seconda metà dell'ottocento l'indirizzo degl'ideologi tramontò al sopraggiungere di nuove dottrine; tuttavia esso ebbe efficacia su teorie filosofiche collaterali o susseguenti, per es. su quelle del Galluppi, che chiamò la sua dottrina una « filosofia dell'esperienza », del Mamiani (specie durante la prima fase del suo pensiero) e di tutti quei pensatori italiani più recenti (Cattaneo, Gabelli etc.) (2) che diedero preponderanza nelle loro teorie all'esperienza. Sicchè si ha qui una vera tradizione filosofica, che da Galilei si trasmette (sempre, s'intende, modificata dalle circostanze di cultura e dalle varie tendenze spirituali dei filosofi) di generazione in generazione fino, si può dire, ai giorni nostri. Onde l'importanza degl'ideologi.

*
* *

Cerchiamo ora, senza discendere a ricordare le mende particolari di ciascun filosofo, di fissare i difetti più importanti e generali dell'ideologia, già da noi accennati qua e là nel corso del lavoro.

---

(1) Alcuni, per es. il CREDARO (*Il kantismo in G. D. Romagnosi*, pag. 54) e il GENTILE (*Dal Genovesi al Galluppi*, pag. 165, § 112) hanno voluto sostenere che gl'ideologi (specialmente il Bonnet, il Cabanis, il Borrelli) siano senza dubbio materialisti, non ostante che dichiarino di non esser tali: giacchè intendono spiegare tutti i fatti psichici con i dati fisiologici, di modo che nelle loro teorie l'anima diviene inutile. Ma allora sarebbero materialisti tutti i cultori della moderna psicologia sperimentale. Ricercare le condizioni dei fatti psichici non vuol dire ridurre questi a quelle. La necessità di tali condizioni per la vita dello spirito dimostra solo che questa ha bisogno d'uno *strumento* o *organo corporeo;* ecco tutto. È vero che spesso gl'ideologi adoperano espressioni e presentano ipotesi che possono giustificare quell'accusa di materialismo. Ma la loro aperta professione di agnosticismo dissipa (come ho provato specie a proposito del Cabanis) tale accusa.

(2) Il Cattaneo svolse, com'è noto, specialmente la *filosofia civile* del Romagnosi, mostrando i difetti della psicologia individuale, e sostenendo la necessità d'una *psicologia delle menti associate* (studio dell'azione, formatrice e modificatrice, della società sulla psiche individuale).

1° *L'uso della sola analisi.* È difetto della maggior parte degl'ideologi, che conduce a smembrare gli oggetti senza cogliere la loro unità viva. Mi piace citare a questo proposito una pagina poco conosciuta del Leopardi: « Supponghiamo », egli scrive, « che noi fossimo animali di specie diversa dalla nostra, anzi di natura diversa dalla general natura degli animali che conosciamo, e non di meno fossimo, siccome siamo, dotati d'intendimento. Se non avendo noi mai veduto nè uomo alcuno nè animali di quelli che realmente esistono, e niuna notizia avendone, ci fosse portato innanzi un corpo umano morto, e notomizzandolo noi giungessimo a conoscerne a una a una tutte le più menome parti, e chimicamente decomponendolo arrivassimo a scoprirne ciascun ultimo elemento; perciò forse potremmo noi conoscere, intendere, ritrovare, concepire qual fosse il destino, l'azione, le funzioni, le virtù, le forze etc. di ciascheduna parte d'esso corpo rispetto a sè stessa, all'altre parti ed al tutto, quale lo scopo e l'oggetto di quella disposizione e di quel tal ordine che in esse parti scorgeremmo e osserveremmo pure co' propri occhi, e colle proprie mani tratteremmo; quali gli effetti particolari e l'effetto generale e complessivo di esso ordine e del tutto di esso corpo; quale è il fine di questo tutto; quale insomma e che cosa la vita dell'uomo, anzi se quel corpo fosse mai o dovesse esser vissuto; anzi pure se dalla nostra stessa vita non l'arguissimo, o se alcuno potesse intendere senza vivere, concepiremmo noi e ritrarremmo in alcun modo dalla piena e perfetta e analitica ed elementare cognizione di quel corpo morto, l'idea della vita? e vogliamo solamente dire l'idea di quel corpo vivo? e intenderemmo noi quale e che cosa fosse l'uomo vivente e il suo modo di vivere esteriore o interiore? Io credo che tutti sieno per rispondere che niuna di queste cose intenderemmo; che volendole congetturare, andremmo le mille miglia lontani dal vero, o sarebbe a scommettere milioni contro uno che di nulla mai, neanche facendo un milione di congetture, ci apporremmo; finalmente ch'egli sarebbe cosa probabilissima ch'esaminato e conosciuto quel corpo morto, in questa conoscenza ci fermassimo e neppur ci venisse in sospetto ch'ei fosse mai stato altro, nè fosse mai stato destinato ad esser altro che quel corpo che noi lo vedremmo o tale qual noi lo vedremmo, nè della sua passata vita, nè dell'uomo vivo ci sorgerebbe in capo la più minima conghiettura. Applicando questa similitudine

al mio proposito dico che scoprire ed intendere quale sia la natura viva, quale il modo, quale le cagioni e gli effetti, quali gli andamenti e i processi, quale il fine o i fini, le intenzioni, i destini della vita della natura o delle cose, quale la vera destinazione del loro essere, quale insomma lo spirito della natura, colla semplice conoscenza, per dir così, del suo corpo, e coll' analisi esatta, minuziosa, materiale delle sue parti anche morali, non si può, dico, con questi soli mezzi scoprire nè intendere, nè felicemente o anche pur probabilmente congetturare » (1).

2° *Impossibilità di ridurre tutte le forme di attività dello spirito al sentire.* La sensibilità dà il materiale alla vita dello spirito; ma questo esercita altre funzioni, che elaborano quel materiale.

3° *Mancanza di principî assoluti e di concetti supremi* (2). Non avendo ammesse funzioni superiori alla sensibilità, gl' ideologi non potevano ammettere l' esistenza di concetti e di principî veramente universali e assoluti: tutte le idee si plasmano secondo essi sull' esperienza mutevole. Ma l' intelletto umano ha senza dubbio principî assoluti (per es. il principio d' identità, di non-contradizione, di causa), che *devono* essere e non si possono quindi derivare dall' esperienza, perchè questa ci darebbe sempre qualcosa che *è* in un modo o in un altro, ma non che *dev' essere assolutamente* (3). Quindi in questo punto gl' ideologi contradicono

---

(1) *Zibaldone,* Vol. V, pag. 264-269.

(2) Questo carattere dell' ideologia ci spiega forse la preponderanza che le passioni acquistano rispetto alla ragione nelle opere di molti ideologi. Se infatti non c' è una facoltà che con le sue norme assolute possa dominare il tumulto dell' animo, allora le passioni, libere da ogni vincolo, si danno ad una sfrenata esultanza. Se però da un lato questo carattere costituisce un difetto dell' ideologia, può, dall' altro. esser considerato come un pregio, chè le passioni e i sentimenti hanno importanza nella vita (il sentimento è il motore della volontà, perchè in fondo non esistono motivi senza un *tono affettivo* o senza un *valore,* ch' è quasi lo stesso).

(3) Solo il Mill ha tentato di derivare i principî logici dall' esperienza interna; ma il suo tentativo, naturalmente, è fallito, perchè qualunque esperienza non può darci che principî relativi (i quali potrebbero cambiare), mentre i principî logici sono assoluti (non è possibile ammettere che un giorno non valga più il principio di non-contradizione o che ci sia stato un tempo in cui questo principio non sia valso o che ci possa esser mai un tempo siffatto).

ai fatti. Veramente gl'ideologi italiani hanno ammesso un'attività intellettiva superiore all'esercizio dei sensi; onde la loro originalità e importanza rispetto ai filosofi francesi; ma restano pur essi un po' nell'incertezza.

4° Questa mancanza di principî assoluti dà origine ad un *relativismo insodisfacente:* insodisfacente perchè il mondo, in tal caso, diviene una catena sospesa in aria, non si sa come, nè perchè, un fiume senza sorgente e senza foce, un'infinità di avvenimenti senza un sostegno. Il che è impossibile.

5° *Il fenomenismo idealistico.* I fenomeni sono.... fenomeni di qualcosa di reale. Quindi arrestarsi alle apparenze senza ammettere delle sostanze è come voler appoggiar dei corpi su sè stessi (1).

6° *La mancanza d'una metafisica.* La spiegazione fenomenica non sodisfa l'animo umano (onde la visione pessimistica del reale): la mente nostra o in un modo o in un altro vuol tentare una spiegazione della natura intima degli esseri (specialmente lo Schopenhauer ha insistito sul bisogno metafisico dell'uomo). Del resto gl'ideologi stessi hanno spesso oltrepassato la cerchia dei fenomeni e sono entrati nella metafisica; giacchè hanno dimostrato l'esistenza d'un principio psichico semplice e sempre identico a sè stesso, l'hanno distinto dalla materia, e hanno negato a questa la possibilità di pensare. Il Condillac ha creduto di poter determinare persino la natura dell'Assoluto! Dire che la materia ha una natura diversa da quella dello spirito, tanto che non può pensare, dire che lo spirito è semplice etc. non è indicare l'essenza, la natura di questi enti? Parlare delle qualità e della natura di Dio, non è oltrepassare il campo dei fenomeni? Del resto i fenomeni stessi sono manifestazioni o almeno indizî della natura degli esseri da cui emanano. Il Bonnet anzi in *Essai de psychologie* (2) afferma che « gli attributi che costituiscono l'essenza nominale del corpo hanno lor fondamento nell'essenza reale ». Com'è possibile quindi studiare i fenomeni senza spingere lo sguardo nella loro essenza?

Ecco i difetti principali dell'indirizzo filosofico da noi studiato. Ma questo ha senza dubbio anche dei pregi. Dei quali i più nonotevoli sono i seguenti:

---

(1) Anche se s'ammette l'esistenza della sola sostanza-soggetto, si cade nel solipsismo.

(2) Pag. 104 (edz. cit.).

1.° *L'uso di un metodo positivo fondato sull'esperienza.* Abbiamo detto che l'analisi da sola è imperfetta, ma non v'è dubbio che la sintesi, ossia quel metodo che pretende di trarre, mediante un processo puramente intellettuale, da principî *a priori* tutto il reale e tutta la ricchezza meravigliosa dell'esperienza, è fallace. Tutti i tentativi di costruire sistemi mediante un processo puramente sintetico o deduttivo sono, come ha ben mostrato il Condillac nel *Traité des systèmes,* falliti clamorosamente. Così io non so capire come mai lo Spinoza, dopo aver detto (*Ethica,* Libro I, Def. 6ª) che la sostanza o Dio ha un numero *infinito* d'attributi, poi si limiti a considerare (nel Libro II) *solo due* di questi: l'estensione e il pensiero. Se dall'idea di sostanza potessimo veramente trarre gli attributi suoi come dalla definizione d'una figura geometrica le proprietà di questa (il che pretende lo Spinoza), dovremmo poter ricavarne, indipendentemente dall'esperienza, il numero infinito d'attributi che vi son contenuti. Invece lo Spinoza ne sa derivare solo i due indicati: e il curioso è che questi li conosciamo empiricamente. È, allora, evidente che qui egli s'è fondato sull'esperienza, e che solo in apparenza ha tratti il pensiero e l'estensione dalla sostanza mediante un processo razionale deduttivo. Quali sono infatti gli altri attributi? Nessuno ce li saprebbe dire. Dunque il metodo vero della scienza e della filosofia non è che quello induttivo, detto dagl'ideologi *analisi* (1). Solo che questa non va adoperata da sola; va integrata mediante una visione sintetica e organica dell'oggetto da spiegare (il Cabanis e il Romagnosi hanno ben visto la necessità di questa integrazione).

2. *L'importanza data all'esperienza interiore* (2). I fatti di co-

---

(1) Senza dubbio il mezzo escogitato dagl'ideologi per analizzare la psiche è talvolta artificioso (statua, primo uomo del Buffon); la realtà è ben diversa da questi fantocci. Tuttavia si badi che anche oggi si riesce ad ottenere l'analisi di certi fatti psichici solo in casi anormali o patologici. S'aggiunga che tra gli uomini ci sono (raramente per fortuna) dei sordo-muti ciechi (El. Keller, Laura Bridgman), i quali spesso per circostanze comunissime, per es. per una infreddatura, possono perdere temporaneamente anche l'odorato e in parte il gusto, e così realizzano in certo modo le finzioni degl'ideologi.

(2) È questo un carattere che distingue l'ideologia dal moderno positivismo (almeno così come fu presentato dal Comte), con cui tuttavia ha varî punti di contatto.

scienza hanno, rispetto a quelli esterni, la prerogativa di essere immediati ed evidenti, perciò immuni da errori e da deformazioni. Nel nostro interno non ha senso domandare se la conoscenza sia rappresentazione esatta e adequata dell' oggetto; poichè oggetto e conoscenza (soggetto) sono una cosa (*io* percepisco *me stesso in quanto pensante, senziente, volente* etc.). Si può certo, nell' esperienza interiore, prendere per evidente ciò che non è tale (e il Condillac l' ha mostrato). Ma il caso non è assai frequente, e se, procedendo attentamente, si tolgono le incrostazioni che possono impedire il nostro contatto immediato con l' avvenimento interno, ogni errore è escluso; chè, se il fatto è osservato nella sua immediatezza, non è possibile sbagliare. Ora, l' ideologia non è, come s' è visto, che lo studio dei fatti interni (psicologia in senso ampio); di qui l' importanza delle sue analisi (fra le quali hanno un pregio speciale quelle dei fenomeni affettivi).

3.° *L' antidommatismo.* Gl' ideologi, ricollegandosi al Locke, hanno dato grandissima importanza al problema della conoscenza; essi hanno esaminato le condizioni e i mezzi (facoltà) di *conoscere,* prima di studiare l' *essere;* e, per non esser tratti in inganno, hanno voluto analizzare le idee e le cognizioni umane fin nelle radici loro (1); ossia, prescindendo dal sapere umano così com' è ora bell' e sviluppato e complesso, hanno voluto risalire alla sua sorgente, per assistere alla formazione graduale di tutti i concetti e principî (2). In questo senso sono stati precursori del criticismo.

4.° *La lotta contro l' innatismo.* L'ammettere principî e concetti

---

(1) Perciò mi pare che non sia fondata l' obiezione del Cousin (*Philosophie de Locke,* pag. 92) che Locke erroneamente pone la questione dell' origine delle idee prima di quella dell' esame o inventario delle idee stesse. Locke e gl' ideologi, appunto perchè il sapere, così com' è ora, presenta dei caratteri che possono indurci a interpretarlo male, hanno voluto distruggerlo dalle fondamenta, per ricostruirne la genesi. Solo per questa via hanno creduto di poterne conoscere la natura vera.

(2) Risalendo all' origine del sapere umano e seguendone lo sviluppo gl' ideologi hanno come schizzato l' evoluzione della psiche. Ecco perchè il Dewaule ha detto che il Condillac è un precursore dello Spencer. Ma bisogna badare: 1° che quello sviluppo avviene in un individuo singolo e non in una serie di generazioni (come vuole lo Spencer); 2° che esso è una ricostruzione *ideale* degl' ideologi, non un' evoluzione *storica* (nel tempo e nello spazio) certificata mediante osservazioni di fatti concreti (chè gl' ideologi sono antistorici). Quindi siamo ben lontani dall' evoluzionismo dello Spencer.

innati è segno o di pigrizia o d'incapacità mentale; e senza dubbio si può mostrare la genesi di molte di quelle idee che gli antichi ritenevano innate. Ci sono certo, come abbiamo accennato, principî inderivabili dall'esperienza. Ma questi non sono certo innati; sono leggi dell'intelletto, maniere necessarie di concepire il reale, esigenze imperiose della nostra ragione, che si esplicano a contatto dell'esperienza e trovano corrispondenza in questa. Così, non è possibile considerare come innati il principio di non-contradizione, quello di causa etc. Essi sono leggi del pensiero, nel senso che noi non possiamo pensare violandoli; e li applichiamo subito che pensiamo; ma è ridicolo immaginare che essi siano nella nostra mente prima di ogni esperienza e di ogni pensiero.

5.° *Infine è merito dell'ideologia l'aver messo un freno all'orgoglio del pensiero e agli slanci della fantasia, ponendo dei limiti alla nostra conoscenza.* La considerazione dei puri fenomeni non sodisfa, è vero, il nostro intelletto; ma errore sarebbe pensare che noi possiamo risolvere tutti i problemi della metafisica e dissipare tutte le tenebre del mistero, che traboccano da tutte le parti dell'universo, come onde mostruose d'uno sconfinato oceano nereggiante. Alcune questioni della metafisica si possono certo risolvere con l'aiuto dei dati dell'esperienza e con la luce della nostra ragione. Ma in molti altri problemi (es. quelli dell'immortalità dell'anima, della natura dell'Assoluto etc.) non possiamo abbozzare che ipotesi probabili, e in altri ancora dobbiamo riconoscere la nostra ignoranza e l'incapacità della nostra mente. Vi sono problemi che noi non potremo risolvere mai con la certezza della matematica o dell'esperienza diretta. Onde, se qualcuno credesse di possedere il segreto per la soluzione di tutte le difficoltà, la bacchetta magica per la spiegazione di tutti gli enigmi, non potremmo che ricordargli le parole di Voltaire: « È vero che dei professori e sopra tutto degli scolari sanno perfettamente ogni cosa.... Ma la filosofia non rende ragione di tutto ».

AGGIUNTE

Vol. I, pag. 12. — S'è discusso se il vero scopritore della circolazione del sangue sia stato l'Harvey; parecchi hanno sostenuto che sia stato Andrea Cesalpino (1519-1603). Ora, è certo che dalle opere del Cesalpino si può ricostruire una schematica descrizione del circolo sanguigno. Ma, si badi, gli assertori stessi della priorità della scoperta del Cesalpino riconoscono che l'Harvey non solo divinò e accennò, ma dimostrò con varie e molteplici esperienze la circolazione del sangue, onde a lui è data di solito la gloria maggiore. Vedi E. CERADINI, *La scoperta della circolazione del sangue*, Milano, Richiedei, 1876; A. DEL VITA, *Di Andrea Cesalpino - Discorso*, Firenze, Barbera, 1882.

Vol. I, pag. 182, nota 1. — I *Rapports* del Cabanis da me citati formano i Tomes III e IV delle *Oeuvres complètes* del filosofo francese (ediz. cit. F. Didot et Bossange frères, Paris, 1823).

Vol. II, pag. 124, nota 6. — Platone confuta la teoria della natura negativa del piacere anche in *Repubblica*, Libro IX, Cap. IX, 583 D-586.

Vol. II, pag. 189. — Aristotele chiamò l'uomo un *animale imitatore* in *Poetica*, Cap. IV. Cfr. COMENIO, *Didactica Magna*, Cap. XXI, § 7.

Vol. II, pag. 213, nota 1. — Il Borrelli a pag. 11 dell'*Elogio dedicato alla memoria del Cavaliere Paolo Nicola Giampaolo* (2ª Ediz., Napoli, Starita, 1836) dice che il Giampaolo nelle sue *Lezioni di metafisica* si affidò agl' insegnamenti del Bonnet.

Vol. II, Cap. VI. — Solo dopo che era già stampato il Capitolo sul Borrelli m'è riuscito di leggere l'*Elogio di Pasquale Borrelli*, che si trova negli *Atti della Reale Accademia delle scienze, sezione della Società Reale Borbonica*, Volume VI (ultimo della I Serie), Napoli, Stamperia Reale, 1851, pag. LXXV-LXXXI. Ecco le notizie più notevoli che si ricavano da tale *Elogio*. A pag. LXXVI si legge che il Borrelli, per conoscere il diritto del regno napolitano, studiò le istituzioni composte dal dotto professore dell'Università degli Studii *Giuseppe Maffei*. Il che conferma quanto io ho asserito a pag. 205 (del II Vol.), nota 1. A pag. LXXVII si dice che il terzo opuscolo (sui vermi dei colerici), a cui io ho accennato a pag. 211, nota 3, fu letto alla Reale Accad. delle scienze, la quale fece plauso al lavoro e ne dispose la pubblica-

zione; ma questa, non si sa perchè, non avvenne. A pag. LXXVIII-LXXIX si legge: « Fu pure opinione di molti, nè manca ancora chi lo accerti, esser lavoro del *Borrelli* le *Allocuzioni critiche su la Filosofia eclettica,* che nel 1832 [dev'essere un errore; anche la *Bibliogr. di P. Bor.* dice: 1838] comparvero con la data d'*Italia,* e col finto nome dell'ab. *Fiduchelli;* lo che non dee maravigliare, essendogli stato comune o di serbar l'anonimo nelle sue produzioni, o di pubblicarle con finto nome, o con nome anagrammatico del suo, come fece per le opere di Filosofia precedentemente descritte, le quali portavano in fronte il nome di *Pirro Lallebasque.* Ma, poichè egli costantemente si tacque dimandato su tal proposito, quantunque consentisse nella identità de' principii co' suoi, convien che noi ancora ci tacessimo, asserendo solamente che, se l'opera non è effettivamente sua, debba però esserlo di un qualche suo fedelissimo allievo ». Il che concorda con quanto io ho congetturato (pag. 214, nota 1). Si legge a pag. LXXIX che la I Parte della *Dissertazione su' poemi di Ossian* fu pubblicata il 1810 nella *Bibl. analitica.* A pag. LXXIX stessa si dice che forse l'autore della *Bibliografia di P. Borrelli* è il Borrelli stesso. A pag. LXXX si legge che il Borrelli nel 1847 presentò alla Reale Accad. delle scienze, in due tornate, una memoria su *La misura della prosperità pubblica.* « Ma questa », si aggiunge, « disgraziatamente si è perduta, mentre, approvata che fu per gli Atti, venne dal segretario perpetuo passata alla Real Tipografia, e composta a strisce ritornò nelle mani dell'autore, per la debita correzione, quando quest'uomo distinto, utile all'Accademia ed al pubblico, ci veniva repentinamente da morte tolto ». Infine a pag. LXXX-LXXXI si legge che il Borrelli negli ultimi anni di sua vita tornò ad insegnar giurisprudenza.

Oltre gli elogi e i discorsi del Borrelli da me ricordati nel Cap. VI del Vol. II, menzionerò: *Elogio dedicato alla memoria di Amadeo Ricciardi, Consigliere della Corte suprema di giustizia e Presidente della gran Corte civile di Aquila,* Napoli, Puziello, 1835, in 8°, pagine 22; *Elogio funebre dedicato alla memoria di Domenico Barbaja,* Mendrisio, Lampati, 1841, in 8°, pagine 31 [il Barbaja « chiamò », come dice il Bor., « a nuova vita gli spettacoli scenici » a Napoli; fu anche benefattore]; *Discorso pronunziato presso al feretro del Conte di Camaldoli Francesco Ricciardi, presidente interino della Società R. Borbonica,* Napoli, Porcelli 1842, in 8°, pagine 7.

Notevoli son pure le arringhe del Borrelli, alcune delle quali possono esser utili per la storia di famiglie nobili napolitane. Ricorderemo: *Arringhe a pro della Signora Eleonora Angiulli contro il Signor Vincenzio Angiulli,* Napoli, Porcelli, 1842; *Arringhe innanzi la terza Camera della G. C. Civ. di Napoli nella causa di Fieramosca, o sia Difesa vocale della Contessa Ricci Leognani Fieramosca contro la*

Real Cassa di amortizzazione, il Real Corpo del Genio, il Commendator Leognani Fieramosca e la Marchesa Quinzii nella causa delle miniere e delle ferriere di Castelvetere e di Stilo, Napoli, 1846, in 8°, pagine 170 [contiene l'albero genealogico della famiglia Fieramosca]; *Ultime arringhe dell'avvocato Pasquale Borrelli nella causa di Fieramosca,* Napoli, Porcelli, 1846; *Arringa dell'avv. P. Borrelli per la principessa d'Arianello su di una controversia di successione e di stato,* Napoli, Porcelli, 1846, in 8°, pagine 80.

Numerosissime sono le *Memorie legali,* alcune delle quali scritte in collaborazione con altri avvocati. Possono esser talvolta utili per notizie storiche, come quella *Per lo reverendo collegio degli Eddomadarii della Chiesa Cattedrale di Napoli,* Napoli, 1843 (nel Tomo XVI delle *Memorie legali* del BORRELLI).

Ho visto anche un *Rapporto del Deputato Pasquale Borrelli all'Assemblea nazionale* (firmato Pasqu. Borrelli relatore, con data 7 gennaio 1821), seguìto da un *Progetto di organizzazione della guardia nazionale* (edito con un *Progetto Bozzelli* sempre sulla guardia nazionale, scritto il 28 luglio 1848). Senza l. e a., ma 1848, in 16°, pagine 122.

Bisogna badare a non confondere con le opere del nostro Pasquale Borrelli quelle di un altro Pasquale Borrelli, di S. Giorgio a Cremano (1733-1802). Del quale sono: *Quae extant lyrica,* Neapoli, 1858, in 8°; *Satyrae tres et ode una ex mendosis exemplaribus in integrum restitutae, notulis illustratae et nunc primum editae D. Minichino,* Neapoli, Cons, 1881, in 16°, pagine 30.

Il Prof. V. Bindi ha richiamato la mia attenzione su un *Compendio delle gloriose gesta dei Sommi Pontefici Romani sorti dal glorioso serafico Ordine Francescano,* Teramo, 1835, di un PASQUALE BORRELLI. Ma ritengo che quest'opera non sia del nostro Borrelli, e perchè, essendo stata pubblicata nel 1835, dovrebb'esser menzionata nella *Bibliografia di P. Bor.,* che è del 1840, e perchè l'argomento di essa mi par poco confacente ai gusti di lui.

Il prof. Bindi stesso m'ha indicato fra le opere del Borrelli uno scritto che tratta *Della interpretazione del diritto civile romano e moderno* (Napoli, 1848). Ma non m'è riuscito di trovarlo, non ostante le più diligenti ricerche.

Vol. II, pag. 240-241. — Di Paolo Costa sono state edite le *Opere complete* (Firenze, Formigli e Fraticelli, 1839). I primi due volumi contengono le opere filosofiche, fra le quali, oltre quelle da noi ricordate a pag. 240-41 del Vol. II, sono: gli *Opuscoli filosofici* (Vol. II, pag. 129-230), di cui il primo, intitolato *Vanità dei principî sopra i quali si fondano le teoriche dei filosofi trascendenti,* nel § V (pag. 143-147) tratta dei *Principî di Kant,* e specialmente delle idee del filosofo tedesco sul principio di causa; le *Lettere intorno ad un articolo nel quale*

si dà relazione di una meravigliosa catalessi (Vol. II, pag. 181-201); la *Lettera al Signor Carlo Rusconi intorno al Manuale filosofico-pratico della lingua italiana, compilato da una società di dotti sotto la direzione del Prof. Quirico Viviani* (Vol. II, pag. 203-206); i *Paradossi* (Vol. II, pag. 207-210); e una *Dissertazione sulla sintesi e l'analisi in risposta ad un articolo del Giornale Pisano* (Vol. II, pag. 211-230). Il Vol. III contiene opere letterarie, tra cui la *Vita di D. Alighieri,* da noi ricordata, un dramma *(Properzia de' Rossi),* una commedia *(La donna ingegnosa)* etc. Il IV comprende i componimenti poetici e le lettere.

LIBRARY
OF CONGRESS
1982

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

v.2

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 14 12 011 1